
مجلة أوج العدد (6) عام 1440هـ - 2019م مجلة دورية تصدر عن
مركز دلائل
Dala'il Centre
DALAIL
أوج
لِبنَاءٍ فِكْرِيٍّ مُتَجَدِّدٍ
شخصية العدد
أ. وضّاح بن هادي
أن تكون حرًّا معناه أن تدرك أنك لست حرًّا
عائشة الشهري
قراءة في نقد الليبرالية
عبدالله الحارثي
إبحار في فلسفات الكبار
د. رشيد الراضي
هل تفكر الأفلام؟
الجوهرة العتيبي
قصور السبب الواحد.. نيل تايسون أنموذجًا
علي المشنوي
لا يوجد تقدم في الفلسفة
Eric Dietrich
ترجمة أ.د. راشد العبدالكريم
لقاء العدد
أ.د. الطيّب بوعزّة

مجلة أوج

مجلة فكرية شبابية منوّعة؛ لحياة عصرية متجددة، تناسب القارئ المهتم والمتخصص

العدد (٦) عام ١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م



تصدر عن مركز دلائل
dalailcentre.com

نرحب بآرائكم ومشاركاتكم عبر البريد
Aog@dalailcentre.com



صورة الغلاف للمفكر والناقد المغربي د. الطيب بوعزة ، حيث خص أوج بحوار مهم عن الفلسفة ونقدها وتدريسها وغيرها.



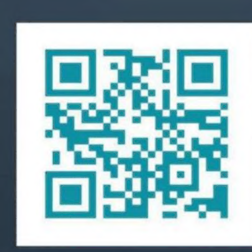
الآراء المنشورة في أوج تمثل أصحابها

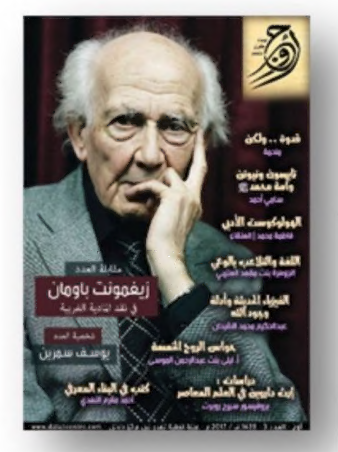
الأعداد السابقة من المجلة













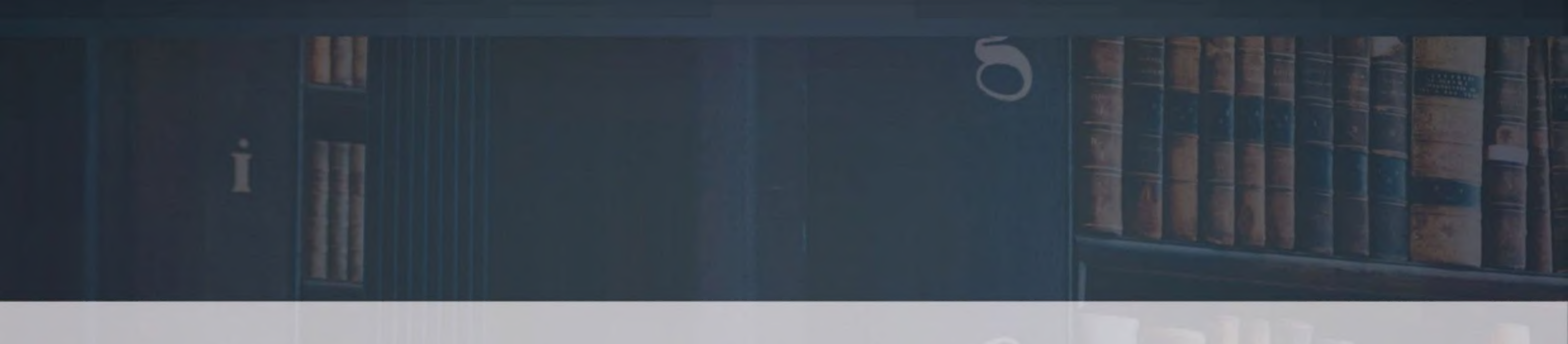








محتويات المجلة



افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

إن النظرة الصحيحة للحياة، هي تلك التي تحاول بكل ثقة تحقيق الهدف من النظر المعرفي، بعد تفحص العقل وأدوات المعرفة؛ لتكتشف مدى قدرته على الخوض أو العجز عن تلك المشروعات المعرفية الضخمة.

تلك النظرة تحتاج لجاهزية معرفية في علوم وفنون شتى، منطلقة من الإيمان بالغيب ومصدرية الوحي، وناظمها القيم الجمالية؛ لتنتج ثقافة وافرة راسخة، تمكّن المتأمل من النقد الصحيح الذي يبحث عن الحقيقة محتفظًا بمكانته؛ إذ مكانة النقد لا تحفظ إلا بالبحث عن الحقيقة.

ذلك النقد الذي يفتقر اضطرارًا إلى الأصول المعرفية، والقدرة المنهجية القائمة على أصل ومنهج الوحي السماوي الذي خاطب البشرية بماضيها لمستقبلها..

وهذا النقد بذلك الاقتدار قادر على إسقاط أصنام صنعتها كثير من الكتابات التي تناولت جوانب من المعرفة والفلسفة، وقدمتها في ثوبٍ صنّم أفكارًا وأصحابها، وما أُتُوا إلا لجهل أونقص في الاقتدار على النقد المنهجي.

هذا، ورغبة منا في مجلتكم أوج أن نعبُر مساهمين في التحصين الذي ينفتح على الآخر، ويطلع على الفكر الفلسفي ويتجاذب أفكاره ليعيد تلك الأصنام إلى طبيعتها الحيوية المقتضية أخذًا وردًا، وقبولًا ورفضًا وفق المنهج السماوي: ﴿اقرأ باسم ربك﴾؛ جاء هذا العدد السادس بثياب جديدة، وإخراج فنّان، وجمالية مظهرية تحاكي جمالية المحتوى، إيمانًا منّا أن الجمال شيء ندركه في الأشياء، ورؤيته تجذبنا إلى فهم ما يحيط به، والتأمل فيه كما لو كان قادمًا عبر الأفق.

مشاركاتكم ونقدكم وتفاعلكم محل تقدير وحفاوة ،،،

المرأة الثالثة في منظومة الحب الغربية

مهما حاولت البشرية رسم خطوط العيش الآمن، وتنظيم الحياة بطريقة مبدعة؛ لزمها أن يكون للحب دورًا في مسيرتها الحضارية، وإلا انقلبت حياة البشر إلى غابة يأكل القوي فيها الضعيف، فتسلب الحقوق دون رحمة، وتموت الضمائر دون عزاء.

والحب قاسم مشترك بين جميع الكائنات الحية، فكأنه عصب حياة يقوى بها الجسد على مطالب الحياة. والحب وديعة ربانية في النفوس، تتفاوت درجاتها من شخص إلى آخر، فقد تزهر ربيعًا لدى بعضٍ، بينما تكون لدى آخرين شتاء قارس، أو خريف تساقطت أوراقه.

وظلت المرأة رمزًا للحب على مر العصور والثقافات، وحظيت بنصيب وافر في كتابات الأدباء والمفكرين، سواء كانت تلك الكتابات إشادة، أو اتهامًا.

وطال الحب في عصر العولمة ما طاله من التغير والانحراف عن مساره الطبيعي، لا سيما في الحياة الغربية، وغزت المادية ذرات الحب الإنساني، لتخرج لنا عواطف منحرفة عن طهارة الحب، أو تطبيقات مادية تدعي الحب بطريقة معاصرة، وفي كلا الحالتين انتحار لمثالية الحب وقداسته.
وأصبح إطلاق الغرائز، وقرع أبواب الشهوات سمة الحب الغربية، أما الجسد؛ فهو خادمه المطيع ولا شيء غير ذلك، لتصبح القيمة الخلقية في الحب موروثًا قديمًا يتنافى مع رأسمالية الحياة، وفردية الفكر، تحت غطاء من النفعية المضللة بشعارات براقة من الحرية والمساواة.

فأصبحت سعادة الحب وقتية كما سماها جيل ليبو فيتسكي: «الحمى الاستهلاكية، والسعادة المفارقة» ليعلن بعدها أن الحب ركبه من التطور ما ركب الحياة الغربية، فقد كان حبًا ناعمًا في القرون الوسطى (المرأة الأولى)، ثم متصنعًا، ثم رومانسيًا (المرأة الثانية)، ثم متحررًا، وهذا هو الفصل الأخير فيه (المرأة الثالثة).

وظلت المرأة هي رمز الحب في الثقافة الغربية، أما الرجل فهو انعكاس لتلك العاطفة، يقول بالزاك: «إن حياة المرأة هي الحب»، ويقول ميشليه: «لا يمكنها العيش دون الرجل، ودون المنزل، ومثالها الأعلى لا يمكن أن يكون سوى الحب، ما هدفها في الحياة؟ ما رسالتها الأولى؟ هي أن تحب، والثانية أن تحب رجلًا واحدًا، والرسالة الثالثة هي أن تحب طوال الوقت»، فقد كانت المرأة الغربية تحمل تضحية وولاء لحبها، تحيطه بسياج من القداسة كما قال نيتشه: «هو تضحية ونهاية غير مشروطة ..».

مشاعل حلفان آل عايش

باحثة دكتوراة في قسم العقيدة

ولكن هذه العاطفة الإنسانية لدى المرأة الغربية لم تبق على هذا التوجه في الحب، من حفظ الحب داخل أسوار المنزل، ليبقى ساميًا في تطلعاته وأهدافه.

فعندما تطورت الحياة الغربية، وطغت المادية على مناحي الحياة، تراجعت قيمة الحب المعنوية، لتصبح نفعية أكثر منها طبيعة مجردة، وتراجعت قداسة الحب، ليصبح انسلاخًا خلقيًّا أكثر منه عفة وحياء، لتصبح بعدها وقتية الحب الزائفة نقمة وحسرة ووبالًا، فيظهر الفرد بعدها أكثر وحشية، وعنفًا، واستبدادًا، لما رآه من تجربة عاطفية فاشلة، لم تمنحه مالًا، أو طمأنينة، ولذلك علت صرخات بعض المفكرين مثل(رامبو) بأنه: «يجب إعادة اكتشاف الحب».

وهنا وجدت المرأة الغربية أن بذلها مزيدًا من الحب هو مزيد من الاسترقاق الذي يجب أن تتحرر منه، وأن ذلك قد يعيق تنميتها المستدامة، التي يجب أن تنتزعها من الرجل سواء كان أبًا أو زوجًا أو أخًا.. فقد أصبح الحب منحدرًا للنساء ينبغي التحرر منه، والزواج عبودية للمرأة، وسياسة ذكورية يجب التمرد عليها، وانتقل الأمر من: «اعشق حتى تفقد عقلك، إلى استمتع دون قيود»، والثورة على: «الانغلاق المنزلي للحب».

إنا نرى الحب في الإسلام عاطفة تحيل المنزل إلى واحة وارفة الظلال، محفوظا بنصوص الوحي، فلكل فرد في المجتمع نصيبه من هذا الحب

هذه الثورة في عالم الحب الغربي سنّت كثيرًا من القوانين، مثل: شرعنة الإجهاض، والإنجاب، واعتبار الزواج مؤسسة غير ملزمة بالعقد في ممارسة الرغبات. وبعد الحرب العالمية الثانية ظهر ما يسمى(أدب ماء الورد) وهو عبارة عن روايات مصورة عن الحب، وكان هذا النوع من الأدب محظورًا في منازل الطبقة البرجوازية في الغرب، فالفتاة التي تقرؤه لا خير فيها، وذلك نتيجة الحمى المحمومة التي أصابت الفتيات في اقتناء تلك الروايات، والانكباب على قراءتها، على ما فيها من إهدار لبقية القيم الأخلاقية التي كانت تحيى بها شعوب الغرب.

وتوالت التطورات في عالم الحب ليظهر ما يسمى(فجور الحواس) فأصبح الشارع الغربي مكانًا للتبذل والانسلاخ، كما لو كان الإنسان داخل منزله.

كان جسد المرأة هو قلب الكفاح الذي قاده التيار النسوي الجديد، وشرعت له أكثر القوانين للحفاظ عليه في منظومة مؤتمرات المرأة الغربية، كما صرح أحدهم قائلًا: «الحرب السياسية في الشأن الخاص..والحرب الجنسية في الفضاء العام».

هذه الثورة العاطفية التي خاضتها المرأة الغربية ضد الحب لتنقله من روضته الغنّاء (المنزل)، لتتاجر به بعد ذلك في الشارع، ثم تعلنه بعدها حقًّا مشاعًا، ليدرك العقلاء بعد ذلك ضياع المنزل والشارع والمجتمع إن لم يُتدارك الأمر، ويُعاد توجيه بوصلة الحياة العاطفية للمرأة الغربية.

تقول إحدى الكاتبات الغربيات بعد زيارتها مصر: «إذا كانت هذه هي الحرية التي كسبناها أخيرًا، وهذا التنافس سيصبح أثره أن يتولى الرجال عن النساء، وأن يزول عن القلوب كل ما يحرك أوتار الحب الزوجي، فما الذي يكون قد ربحناه؟ لقد نضطر في هذا الحال لتغيير خططنا، بل قد نستقر طوعًا وراء الحجاب الشرقي لنتعلم من جديد فن الحب الحقيقي».

عند ذلك ينبغي أن تدرك المرأة المسلمة نعمة الله عليها في الاهتداء لهذا الدين، حيث أمر بمودتها أمًّا وأختًا وزوجة، ولتعلم أن الحب كونه (عاطفة) فهو مما تحاسب عليه يوم القيامة إن هي صرفته لغير الله، فهو من أعمال القلوب التي يجب إخلاصها لله وحده: (قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم).

وفي حمأة الدعاية الإعلامية الغربية عن محاولة جعل حياة المرأة الغربية نموذجًا يُحتذى به، فهي أكثر نساء الأرض شقاء ونصبًا: (ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا)، لم يزدها تحررها إلا فردية مرهقة سلبت منها المال والعاطفة، ثم أبقتها جسدًا خاويًا لا يُؤْبه به.

لينكشف للمرأة المسلمة زيف الحياة الغربية التي أقصت الدين والأخلاق، وظنت أن المال والطبيعة بدلاً لهما، فكانت السعادة ضحية نُحرت بينهما، والأسرة التقليدية -كما يسمونها- المكونة من (الزوج والزوجة والأبناء) شكلًا من أشكال الأسرة المعاصرة، التي لم يقرها دين، أو يشهد بها عاقل.

إنا نرى الحب في الإسلام عاطفة تحيل المنزل إلى واحة وارفة الظلال، محفوظًا بنصوص الوحي، فلكل فرد في المجتمع نصيبه من هذا الحب، فللوالدين أعظم الحب وأجله، وللزوج أخلصه وأطهره، وللأبناء أصدقه وأوفاه، وللمسلمين أنفعه وأبقاه، ليتدثر الحب لدى المرأة في الإسلام برداء الأدب والحياء، فيسمو بها طهرًا وعفافًا، وتسمو هي بمجتمعها رقيًّا وصلاحًا، لا يمنعها جلال الحب وطهارته عن طلب علم، أو بناء مجد، ولا يعوقها عن خدمة دين ووطن.



أن تكون حُرًّا معناه أن تدرك أنك لست حرًّا..!

عائشة الشهري

باحثة في الأخلاق

ماجستير عقيدة جامعة الملك خالد

الهرطيق الصغير:

بدأت في منتصف الخمسينات من القرن السابع عشر أحد مظاهر التَّمرد ضد العقيدة اليهودية المتزمتة على يد فيلسوف هولندا الشهير (باروخ اسبينوزا) اليهودي الديانة ، فأصدرت الكنيسة اليهودية قرار طرده من حظيرة الكنيسة بعد اتهامه بالإلحاد ، وعاش وحشة الرجل المنبوذ من أهله والطائفة اليهودية وأيضًا أصدقائه من اليهود ، فانتقل إلى إحدى ضواحي مدينة ليدن وشَرَعَ في تأليف رسائله وتأملاته . وقد كان اسبينوزا طبيبًا متضلعًا في العلوم الطبيعية ، ومُتقنًا للعديد من اللغات, كالإسبانية والبرتغالية والعبرية والفرنسية والإيطالية ، كما كان ذا ثقافة واسعة ؛ أَسفَرت عنها فلسفة طارت بشهرتِه في أنحاء أوروبا وأمَّه المعجبون من مختلف نواحيها بصفته الفيلسوف الأعظم .

وتعتبر الصداقة أحد أهم العوامل التي دعمت اسبينوزا في حياته , فقد كان عدد كبير من أصدقائه شديدي الوَلَع به ؛ حتى أن أحدهم لما أحس دُنُو أجله وكان تاجرًا ثريًّا ؛ عرض على اسبينوزا أن يكون هو الوريث لثروته ؛ ولكنه رفض ذلك .

ولعل من أجمل ما عبر به اسبينوزا عن مكانة الصداقة في حياته قوله: «من بين كل الأشياء التي فوق طاقتي لا أقدر شيئًا أكثر من تقديري لأن يكون لي شرف عقد أواصر الصداقة مع أناس يحبون الحقيقة في إخلاص» ([1]).

الوعي بالانفعالات:

اهتم اسبينوزا بفلسفة الأخلاق كما هو شائع عند أعلام الفلسفة الحديثة , ودوّن تأملاته في الكون والإنسان في عدة رسائل بالإضافة لكتابه الشهير (الأخلاق) .

وكان من أشهر رسائلِه التي يتضح منها أهدافه؛ مَقُولته: «بودي أن أوجه كل العلوم إلى وجهة واحدة أو غاية واحدة بالذات، الوصول إلى أقصى درجة ممكنة من الكمال الإنساني، ومن ثم ينبغي نبذ أي شيء في العلوم لا يسعى لهذه الغاية، باعتباره عقيمًا غير مُجدٍ»([2]).

كان اسبينوزا قد ركز في طرحه على موضوع الانفعالات النفسية،فَتَعرّض لمجموعة من الانفعالات بالتعريفات الخاصة؛ إلا إنه حدد مصطلحًا عامًا يشمل الانفعالات جميعًا فَعرّفهَا بِأنها :« فكرة مختلطة تثبت بها النفس قوة وجود جسمها أو جزء منه ؛ قد تكون هذه القوة أعظم أو أصغر من ذي قبل , وقد تدفع النفس إلى التفكير في شيء بدلاً من التفكير في شيء آخر»([3]) , وأكثر ما سعى إليه هو محاولة تقديم استنباط منطقي للعواطف والانفعالات ؛ حيث إن تفكير العقل بطريقة منطقية منظمة ؛ ينتج عنه انفعالات أكثر ايجابية.

وتتمركز فلسفة اسبينوزا أولاً على معرفة الله ؛ فهو الخير الأسمى والطريق الأعظم للعقل للتحرر من عبودية انفعالاتنا، وكُلّمَا فهم الإنسان الله ؛ كان أكثر حبًا له ، وحب الله هذا هو «خلاصنا، هو غبطتنا أو حريتنا»([4]) .

---

١ قصة الحضارة ٣٥ / ١٠٩

٢ قصة الحضارة ٣٤ / ١١١.

٣ علم الأخلاق صـ ٢٥٥.

٤ تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) ٤ / ٣٣٤ .

فأعلى وظائف العقل إذًا وأعظم خيراته وأكبر فضائله هي معرفة الله ، ومن هذه المعرفة تنبثق لذّة العقل ورضَاه ؛ وبقدر ما نفهم عِلَل الأشياء ونفهم أن الله علة كل شيء ؛ فإننا نشعر بإيجابية ونكون أقل انفعالاً ، فعلى سبيل المثال: «بقدر ما نفهم عِلَل الألم فإنه لن يكون انفعالًا ، أعني أنه لن يكون ألمًا ،وبالتالي بقدر ما نفهم الله ،على أنه علة الألم فإننا نشعر بالبهجة»([٥])، كما أن ترابط وانتظام أفكار الأشياء وصُوَرها الذهنية مع تكوّن فكرة واضحة عنها ، يولد ترابطًا في انفعالات الجسم الناتجة , فبقدر ما يكون الانفعال معلومًا لدينا ؛ تكون النفس أقل تأثرًا به([٦]) , ولعلّ أكثر القضايا التي طرحها عمقًا في هذا الموضوع هي قوله : «بقدر ما تدرك النفس الأشياء كلها على أنها ضرورية , تكون قدرتها على الانفعالات أعظم , أي أن خضوعها لها يكون أقل»([٧])، أي بقدر ما تدرك النفس أن كل الأشياء موجودة على وجه ضروري -حيث يَتحَتم وجود هذه الأشياء بهذه الصورة مهما كان هناك علل لذلك- بقدر ما يكون خضوعها للانفعالات الناتجة عن هذه الأشياء وتأثرها بها أقل ؛ وعلى سبيل المثال إذا عَلِم الشخص من أنه ليس بوسعه الاحتفاظ بشيء ما بأي وجه من الوجوه ؛ فإن حدّة الحزن بفقْدِه تقل مقارنة بِمَن لا يُدرك ذلك .

وَهـم الحُـرية :

لعلّ من أشهر العَواطِف التي تُحرك الأشخاص نزعة الحُرِّية التي يشعر بها كل إنسان , فَمِمّا يُميز الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى (العقل والإرادة الحُرة) ، ومن هذا العقل ينطَلِق الإنسان لتحقيق الحُرية , التي تعني في نظر اسبينوزا تحرر الإنسان من سيطرة غرَائِزه وشهوَاتِه وتبني العقل كمساند للعواطف للوصول إلى الهدف المطلوب , فالإنسان الذي تتحكم به العواطف لا يرى إلا جانبًا واحدًا من الموقف , كما أن العبودية تكمن بحق في عجز الإنسان عن كَبح انفعالاته والتحكّم فيها([٨]).

ويقرر اسبينوزا أن الإنسان ليس حُرًّا بل هو يَتوهم الحرية ، فهو خاضع لضرورة طبيعية، لا يَملُك خيارًا أمامها ، فهو عبارة عن نَسق تَسوده حَتمية صارمة هي نفسها جزء لا يتجزأ مِن الحَتمية الكونية (الطبيعة).

فهو إنما يعتقد أنه حر ؛ لأنه يُدرك أنه يقوم بالفعل ؛ لَكِنه في الحقيقة يجهل السبب الذي يدفعه للقيام به ومن هذا السبب تأتي حتمية الأفعال، و يقدم في ذلك أمثلة من بينها مثال الحجر الذي يتحرك بفعل قوة خارجية، فلو امتلك هذا الحجر الوعي لاعتقد أنه هو الذي يقوم بالفعل بحرية لأنه يجهل السبب المُحَرك و الأمر نفسه بالنسبة للإنسان ، فالجبان على سبيل المثال يعتقد أنه يهرب بشكل حر غير أن الضرورة الطبيعية المُتَمثلة في الخوف هي التي تدفعه لذلك , وعليه فالحرية ما هي إلا وعي الضرورةفأن تكون حرًّا معناه أن تدرك أنك لست حرًّا بل خاضع للضرورة ! ([٩]).

وإذا كان من حق الإنسان الحكيم أن يعيش وفقًا لقوانين العقل ؛ فالجاهل والأحمق من حقه أن يعيش وفق قوانين الرغبة , وليس مُلزمًا بأن يعيش وفقًا لتعاليم العقل ؛ فالقط ليس ملزمًا أن يعيش وفق لقوانين طبيعة الأسد على حد وصفه ([١٠])

ولعلّ أهم حرية ركز عليها اسبينوزا في تَصوره للدولة ، هي حرية التفكير والتعبير ؛ لأنه يستحيل سلب الأفراد حريتهم في التعبير عمّا يعتقدون , «وإذا تم إخماد حرية التعبير , فإن النتيجة ستكون ظهور الحمقى والمتملقين والخائنين»([١١]) , والهدف من تأسيس الدولة ليس إرهاب الناس أو إخضاعهم للسلطة العليا بالعنف والقمع والمنع ، وتحويلهم إلى حيوانات أو آلات صمّاء ، بل الغاية الرئيسية من تأسيس الدولة هي إخراج الناس من حالة الفوضى والشهوة إلى حالة تخضع إلى العقل، وإتاحة الفرصة لهم لتنمية أذهانهم وأبدانهم في أمن وسلام ؛ فأكثر الدول تقدمًا هي تلك التي يحظى أفرادها بأكبر قدر ممكن من حرية التعبير والتفكير ؛ ولكن من الخطأ منح الأفراد حرية مطلقة في التعبير عن الرأي بل ينبغي أن تقنن هذه الحرية ؛ لأنها قد تشكل خطرًا على الدولة أحيانًا ، إذا كانت تهدف من وراء ذلك إلى اتهام السلطات بالظلم ، والتحريض عليها لإثارة غضب العامة ، أو محاولة إلغاء القانون رغمًا عن السلطات عن طريق إثارة الفتن ، فحينها يسمى الفرد مشاغبًا ومتمردًا لا حرًّا ؛ لذلك فإن اسبينوزا يضع شرطًا أساسيًا لهذه الحرية، فالمرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه بحرية تامة ، وأن ينتقد صاحب السيادة بشرط أن يعتمد في ذلك على العقل , وليس رغبة في التسبب بالإزعاج والاضطراب([١٢]).

ويكون من الحق في إنصاف اسبينوزا ؛ القول أنه لم تكن لديه النية لتقديم رؤية أخلاقية باعثة , وإنما أراد تقديم أخلاق تحليلية فقط , ولهذا نجد أن تحليلاته جاءت بين وصف السفسطة والفلسفة ؛ فقد هاجمها اللاهوتيون من ناحية والفلاسفة من ناحية أخرى , وقد حُكم على فلسفته بالإلحاد كما تقدم , ووصفت بقصورها وأنها من المُحال , وما هي إلا مجرد سفسطة غامضة وتلاعب بالألفاظ والصيغ الهندسية , ولا تستحق الاهتمام البالغ ؛ إلا أن الأمور قد تغيرت بمرور الزمن , وشرع الفلاسفة في الاهتمام بمؤلفاته بحماسة شديدة , باعتبارها تقدم رؤية أخلاقية تستحق الاهتمام بجدارة , فعبّر جوته بالإضافة إلى هيجل وغيرهم عن تأثرهم بفلسفة اسبينوزا وإذعانهم لها , مع التأكيد على أن تهمة الإلحاد التي وصف بها اسبينوزا لا أساس لها من الصحة ([١٣]).

المراجع :

تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) , فردريك كوبلستون , ترجمة : سعيد توفيق , القاهرة , المركز القومي للترجمة , جـ ٤.

علم الأخلاق , باروخ سبينوزا , ترجمة : جلال الدين سعيد , تونس , دار الجنوب للنشر .

قصة الفلسفة , ول ديورانت , ترجمة : فتح الله المشعشع , بيروت , مكتبة المعارف .

قصة الحضارة , ول ديورانت , ترجمة : زكي نجيب محمود وآخرين , بيروت , دار الجيل .

---

٥ تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) ٤ / ٣٣٣.

٦ علم الأخلاق صـ ٣٥٧ -٣٥٨.

٧ علم الأخلاق صـ ٣٦١ – ٣٦٢.

٨ قصة الفلسفةصـ ١٤٣. علم الأخلاق صـ ٢٥٧.

٩ قصة الفلسفة صـ ١٣٩.

١٠ تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) ٤ / ٣٤٤ .

١١ تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) ٤ / ٣٥١ .

١٢ قصة الفلسفة صـ ١٤٩. تاريخ الفلسفة (الفلسفة الحديثة) ٤ / ٣٥١.

١٣ تاريخ الفلسفة (الفلسفةالحديثة) ٤ / ٣٥٤ .

قصور السبب الواحد!
(نيل تايسون أنموذجًا)

علي جابر المشنوي

باحث دكتوراة في القانون
المقارن بجامعة واشنطن أمريكا
مهتم بالقضايا الفكرية



نيل تايسون

(١)

الأمريكي نيل تايسون، العالم الفيزيائي الفلكي الشهير، له حضوره المؤثر فيما يتعلق بتخصصه، وقدّم أطروحات كتابية ومرئية جليلة. في أحد المقاطع الشهيرة[1] لنيل تايسون كان يتحدث فيه عن سبب سقوط الحضارة الإسلامية، وقد عزا تايسون سبب سقوط الحضارة الإسلامية - مع العِلم أنه مسبوق ببعض المُستشرقين – إلى أبي حامد الغزالي الذي ألّف كتابًا كما قال نيل تايسون «حَرَّم فيه الفلسفة والرياضيات واعتبرهما من علوم الشيطان.» وهو يقصد كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) .

سوف نأتي على أبي حامد وموقفه من الفلسفة والرياضيات فيما بعد، إنما اللافت في مقطع نيل تايسون = الاختزالية الشديدة عندما يعزو سقوط الحضارة الإسلامية إلى سبب واحد وهو ما نسبه إلى الغزالي، والأعجب من ذلك هو هذا التداول الكبير والتعليقات الداعمة للمقطع من أوساط متصلة بالثقافة!

إن سؤالاً كبيرًا ومعقدًا بحجم: لماذا تراجعت الحضارة الإسلامية وهي التي كانت نورًا ساطعًا على العالم كله؟ ليستحق أن تكون إجابته أعمق من ربطها بسبب واحد أو بشخص واحد في عالم كان يَعجُّ بالعلماء! الأمر أعمق بكثير والقضية أعقد من ربطها بهذا السبب الواحد!

كان باستطاعة نيل تايسون والمصفقون له أن يقولوا - في أقل الأحوال - هناك عدة أسباب وهذا أحدها، بدلاً من هذه الطريقة المُخِلّة والتي تكشف عن جهل وقصور في التصور والاطلاع، قصور في تصور الظروف التي أدَّت لهذا الانحطاط! وقصور في الاطلاع على تراث المُتَّهم، الغزالي رحمه الله!

هب أن الغزالي حرّم الفلسفة والرياضيات واعتبرهما من علومِ الشيطان – وهذا باطل وسنأتي عليه – فلماذا غَفل هؤلاء عن الحِراك الفلسفي المُعاصر للغزالي كأطرُوحات ابن رُشد؟ أو الحِراك الفلسفي الذي استمر بعده كأطروحات ابن تَيّمية وهو الذي جاء بعد الغزالي بقرنين تقريبًا!؟ إنَّ هذا الحراك لوحده يدل دلالة قاطعة على أنَّ النقاشات حول الفلسفة والكتابة فيها لم تقف عندما كتب الغزالي كتابه، وهذا بالتالي يبطل السبب الذي ادَّعاه نيل تايسون لسقوط الحضارة الإسلامية!

(٢)

في الفصل الثالث من كتابه (أسطورة العنف الديني[2]) استحضر وليام كافانو ما يُطلق عليه (الحروب الدينية في أوروبا في القرنين السادس عشر والسابع عشر) وكيف تذكر القصة أن الدين هو السبب الوحيد لتلك الحروب حتى أُطلق عليها الحروب الدينية، وأنه لم يكن هناك خلاص للخروج من تلك المأساة التي تسبب فيها (الدين) إلا بصعود الدولة الحديثة صانعة السلام!

ثم يبدأ المؤلف في بيان ضعف هذه الحجة، وأنَّ القضية أعقد من ذلك، وأنَّ ربط العنف بالدين فقط أو أنَّ الدين هو السبب الوحيد لما سُمي بالحروب الدينية في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ هو ربط مُخل ويحمل في طَيّاته قصورًا شديدًا!

ثم دعم المؤلف طَرحه بإثبات أنَّ هناك عوامل وأسبابًا أخرى، سياسية واقتصادية واجتماعية كانت فاعلة فيما سُمي بالحروب الدينية، وبالتالي فينبغي أن يكون السؤال هنا - كما طرحه المؤلف – على هذا النحو: ما نسبة أهمية كل عامل من هذه العوامل المختلفة في حصول ذلك العنف؟

---

١ المقطع بعنوان عالم فلك أمريكي يشرح أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. تجده على هذا الرابط:https://www.youtube.com/watch?v=noHbcmfoYHg

٢ وليام ت. كافانو، أسطورة العنف الديني، ترجمة: أسامة غاوجي، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧.

المشكلة في المعالجات التي تُقدم سببًا واحدًا لحدث ما - كما في المثالين السابقين - أنها تلقي بظلال نظرتها القاصرة على طريقة التعامل مع ذلك الحدث، فالحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره، والقصور في فهم حدثٍ ما سيؤدي بالتأكيد لقصورٍ في التعامل معه، ويزداد الأمر سوءًا عندما يصدر هذا التوصيف المُخل من شخصية شهيرة كما في حالة الأمريكي نيل تايسون، لأن تميز هذه الشخصية في حقلٍ ما - الفيزياء الفلكية - وطرحه للقضية بهذه الوثوقية؛ سيجعل شريحة كبيرة من الناس تُرَدد ما يقول وتتعامل معه كحقيقة لا ينظر لها بعين النقد وإنما بعين التسليم!

(٣)

بقي أن نعود لإجابة هذا السؤال:

ما صحة ما ذكره نيل تايسون عن موقف أبي حامد الغزالي من الفلسفة والرياضيات وأنه حرمّهما لأنهما من الشيطان؟

غير صحيح وبطلانه بيّن، ومن اطلع على ما كتبه أبو حامد الغزالي في (المنقذ من الضلال) و (تهافت الفلاسفة) سيعرف بما لا يدع مجالاً للشك أنَّ ما نَسبه نيل تايسون لأبي حامد = باطل، بل سيجعلنا نتساءل: هل قرأ نيل تايسون لأبي حامد؟ أم أنه ردَّد كلامًا ردَّده الناس ثم جاء المصفقون لنيل تايسون فردَّدوا ما ردَّده؟ وإن كان هذا هو الظاهر، فأين شعارات الموضوعية والنقد العلمي وعدم التسليم للأساطير التي يتغنّى بها أنصار العلم كنيل تايسون والمعجبين بطرحه في هذه القضية؟

لنترك الغزالي يجيب عن هذه الدعوى بنفسه!

قال أبو حامد الغزالي رحمه الله في (المنقذ من الضلال) عند حديثه عن أقسام علوم الفلاسفة: (اعلم: أنَّ علومهم - بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه - ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية) ثم تحدّث عن كل قسم من هذه الأقسام بما يراه، وقد بيّن أن ضلال الفلاسفة إنما هو في قسم الإلهيات - وهو ما يتعلق بالعلم بذات الله وصفاته - ولأجله ألّف كتاب (تهافت الفلاسفة) فإنه أراد به بيان بُطلان مذهبهم في الإلهيات وليس تحريم الفلسفة والرياضيات كلها كما زعم نيل تايسون!

قال رحمه الله: (أما الرياضية: فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، ولا يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا، بل هي أمور بُرهانية لا سبيل إلى مُجَاحدتها بعد فَهمها ومعرفتها..)

ثم تكلم بنحوه في المنطقيات والطبيعيات فقال: (وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تَصوّر وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان؛ وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر ...

وأما (علم) الطبيعيات: فهو بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة: كالماء والهواء والتراب والنار، وعن الأجسام المركبة: كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. وذلك يضاهي بحث الطب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسة والخادمة، وأسباب استحالة مزاجه.

وكما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضًا إنكار ذلك العلم، إلا في مسائل معينة، ذكرناها في كتاب (تهافت الفلاسفة).)

ثم انتقل إلى الإلهيات فقال: (وأما الإلهيات: ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدِروا على الوفاء بالبرهان على ما شرطوه في المنطق ... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً ... ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفنا كتاب (التهافت).) ثم عقب بالقسم الخامس والسادس (السياسية والخلقية[٣].) وليس هدفنا هنا بيان صحة مذهب أبي حامد رحمه الله وإنما بيان أن ما نُسب إليه من تحريم الفلسفة والرياضيات = كذبٌ! بل يدلُّ على أن قائل هذه الأكذوبة لم يقرأ شيئًا لأبي حامد، بل إن أبا حامد رحمه الله لم يكتف بموقفه هذا؛ بل أشار إلى آفتين لهما تعلق بالموقف من القضايا الرياضية - علم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم - وهاتان الآفتان لا تزالان تحضران في المشهد إلى يومنا هذا!

قال رحمه الله: (الأولى: أن من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح وفي وثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن فيكفر بالتقليد المَحض ويقول: لو كان الدين حقًّا لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم! فإذا عرف بالتسامع كُفرهم وجُحدهم استدل على أن الحق هو الجحد والإنكار للدين.

وكم رأيت مِمَن يضل عن الحق بهذا العذر ولا مستند له سُواه! وإذا قيل له: الحاذق في صناعة واحدة لا يلزمه أن يكون حاذقًا في كل صناعة، فلا يلزم أن يكون الحاذق في الفقه والكلام حاذقًا في الطب، ولا أن يكون الجاهل بالعقليات جاهلاً بالنحو، بل لكل صناعة أهل بلغوا فيها رُتْبة البراعة والسبق. وإن كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها)

أما الآفة الثانية فإنها (نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن ينصر بإنكار كل علم منسوب إليهم: فأنكر جميع علومهم وادّعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خِلاف الشرع. فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، ولكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فيزداد للفلسفة حبًّا وللإسلام بغضًا.

ولقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات..[٤].)

ثم بعد كل هذا البيان! يأتيك من يقول: الغزالي هو سبب سقوط الحضارة الإسلامية لأنه حرّم الفلسفة والرياضيات! ثم يأتيك من يردد هذا الكلام ويعيده وينشره مرة وثانية وثالثة! لا يسعنا إلا أن نقول لمن هذه حالهم ما قاله الغزالي: لكل صناعة أهل بلغوا فيها رتبة البراعة والسبق؛ وإن كان الحمق والجهل قد يلزمهم في غيرها!

قال ابن القيّم رحمه الله: (قاعدة: ليس في الوجود الممكن سبب واحد مستقل بالتأثير؛ بل لا يؤثر سبب البتة إلا بانضمام سبب آخر إليه، وانتفاء مانع يمنع تأثيره. هذا في الأسباب المشهودة بالعيان وفي الأسباب الغائبة والأسباب المعنوية؛ كتأثير الشمس في الحيوان والنبات؛ فإنه موقوف على سبب آخر من وجود محل قابل، وأسباب أخرى تنضم إلى ذلك السبب[٥]).

---

٣ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: محمود بيجو، عمان، دار الفتح للطباعة والنشر التوزيع، ٤٦ وما بعدها.

٤ المرجع السابق.

٥ ابن القيم، الفوائد، تحقيق: محمد عزير شمس، مكة المكرمة، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ ٧١.

أنت مذكور في القرآن

سارة بنت منصور القرشي

كلية الشريعة - تخصص فقه وأصوله

أحتاجُ لقلبك في هـذه المقالـة، ولا أكتفـي منـك بتقليـب بـصرك وقلبـك لاهٍ في محطات الحياة ولعلّ قـدرَ الـذي أحملـه إليـك هـو الـذي حمَلنـي عـلى هـذا الطلب، فـإني مـن هـذا المقـام سـوف أعـرضُ عليـك حقيقـة نفسـك وأدلّـك عـلى الطريـق الـذي منـه تعيـشُ مكاشـفةً قـد عشـتُها مـن قبلـك وعلمـتُ منهـا حقيقـة نفـسي وطباعـي، وبعـد المكاشـفة سـيكون لـكل واحـد منّـا وجهتـه.

لو قيل لك: أنت مذكور في القرآن!

سـيكون لهـذه الكلمـة وقـع مُلفِـت عنـد كل مَـن يقرؤهـا ويسـأل كيـف يكـون ذلـك؟ ولكنهـا حقيقـة يجـب أن يعلمهـا كل مسـلم، حقيقـة تدلّـه عـلى معرفـةِ نفسـه، ومبـدأ ذلـك كلـه وأصلـه مـن القـرآن الكريـم في آيـات كثـيرة ذكـر اللـه تعـالى صِفَـات النفـس الإنسـانية ومـا يعتريهـا مِـن أحـوال، ولعـلّ شـيئًا مـن ذلـك يظهـر لـك بتأمـل قولـه تعـالى في سـورة المعـارج : **{إِنَّ الْإِنسَـانَ خُلِـقَ هَلُوعًـا }**

«وهـذا الوصـف للإنسـان مِـن حيـث هُـو وَصـف طبيعتـه الأصليـة، أنّـه هَلُـوع. ثُـمّ ذَكـر اللـه سـبحانه وتعـالى معنـى « هلوعًـا» في الآيتَـين التـي بعدهـا : قـال : {إِذَا مَسَّـهُ الـشَّرُّ جَزُوعًـا} أي : يجـزع إن أصابـه فقـر أو مـرض، أو ذهـاب محبـوب لـه مـن مـال أو أهـل أو ولـد، ولا يسـتعمل في ذلـك الصـبر والرضـا بِمَـا قَـضَى اللـه. {وَإِذَا مَسَّـهُ الْخَـيْرُ مَنُوعًـا} فـلا ينفـق مِـمّا آتَـاهُ اللـه، ولا يشـكر اللـه عـلى نِعمِـه وَبِـرّه.»[1]

فهـذه هـي حقيقـة الإنسـان التـي هـي مـن أصـل خلقتـه وطبيعتـه، يجـزع في الـضراء، ويَمنَـع في الـسّراء.

فهـي ثَـلاثُ كَلِـمات صيغـت بالمبالغـة : (هَلوعًـا) :كثـير الهَلـع (جَزُوعًـا) :كَثِـير الجَـزع (مَنُوعًـا) : شـديد المَنـع .

وَلَعلّـكَ تَسـتعرضُ عـلى نفسـك وَتَجـرُّ سِـيَّرَ مَوَاقِفَـك التـي تُخـبرك بأنـك خُلقـتَ هلوعًـا، ولتعلـم أنـه ليـس هُنَـاك أحـد مـن الجنـس البـشري بخـارجٍ عنهـا، فعندمـا يـأتي وصـف للإنسـان في القـرآن فهـو يَشـمَلني ويَشـمَلك والنـاس جميعًـا!

ثـم يـأتي ذلـك الاسـتثناء الـذي تتـوقُ إليـه النفـوس وتسـعى بـأن تكـون مِـن أهلِـه قـال تعـالى :

{إِلَّا الْمُصَلِّـينَ الَّذِيـنَ هُـمْ عَـلَى صَلَاتِهِـمْ دَائِمُـونَ وَالَّذِيـنَ فِي أَمْوَالِهِـمْ حَـقٌّ مَّعْلُـومٌ لِّلسَّـائِلِ وَالْمَحْـرُومِ وَالَّذِيـنَ يُصَدِّقُـونَ بِيَـوْمِ الدِّيـنِ وَالَّذِيـنَ هُـم مِّـنْ عَـذَابِ رَبِّهِـم مُّشْـفِقُونَ إِنَّ عَـذَابَ رَبِّهِـمْ غَـيْرُ مَأْمُـونٍ وَالَّذِيـنَ هُـمْ لِفُرُوجِهِـمْ حَافِظُـونَ إِلَّا عَـلَى أَزْوَاجِهِـمْ أَوْ مَـا مَلَكَـتْ أَيْمَانُهُـمْ فَإِنَّهُـمْ غَـيْرُ مَلُومِـينَ فَمَـنِ ابْتَغَـى وَرَاء ذَلِـكَ فَأُولَئِـكَ هُـمُ الْعَـادُونَ وَالَّذِيـنَ هُـمْ لِأَمَانَاتِهِـمْ وَعَهْدِهِـمْ رَاعُـونَ وَالَّذِيـنَ هُـم بِشَـهَادَاتِهِمْ قَائِمُـونَ وَالَّذِيـنَ هُـمْ عَـلَى صَلَاتِهِـمْ يُحَافِظُـونَ أُوْلَئِـكَ فِي جَنَّـاتٍ مُّكْرَمُـونَ}.

قـال السـعدي رَحِمَـه اللـه : { أُولَئِـكَ } أي: المُوصوفـون بتلـك الصِفَـات { فِي جَنَّـاتٍ مُكْرَمُـونَ } أي: قَـد أَوصـل اللـه لهـم مِـن الكرامـة والنَعِيـم المقيـم مـا تشـتهيه الأنفـس، وتَلـذ الأَعـيُن، وهُـم فيهـا خَالـدون.

١ السعدي رحمه الله

٢ الأدب الكبير لابن المقفع

٣ متفق عليه

وحَاصـل هـذا، أنّ اللـه وصـف أهـل السـعادة والخـير بهـذه الأوصـاف الكاملـة، والأخـلاق الفاضلـة، مِـن العبـادات البدنيـة، كالصـلاة، والمداومـة عليهـا، والأعـمال القلبيـة، كخشـيةِ اللـه الداعيـة لِـكُلِ خـير، والعبـادات الماليـة، والعقائـد النافعـة، والأخـلاق الفاضلـة، ومعاملـة اللـه، ومعاملـة خَلقِـه، أحسـن معاملـة مـن إنصَافِهِـم، وحفـظ عُهودهـم وأسرارهـم، والعِفّـة التّامـة بحفـظ الفُـرُوج عـمّا يَكـره اللـه تعـالى. فهـؤلاء المُوصوفُـون بتلـك الأوصـاف فَإنهـم إذَا مسّـهم الخـير شـكروا اللـه، وأنفقـوا مـا خوّلهـم اللـه، وإذا مسّـهُم الـشر صـبروا واحتسـبوا.

ولعـلّي أسـوقُ إليـكَ أيُّهـا القـارئ الكريـم نصًّـا بديعًـا في وصـف هـذه الطبائـع وكيفيـة مدافعتهـا

اعلـمْ أنّـكَ لا تُصيـبُ الغَلَبَـةَ إلّا بالاجتهـادِ والفضـلِ، وأنَّ قِلَّـةَ الإعـدادِ لُمدَافَعَـةِ الطَّبَائـعِ المُتَطَلّعـةِ هـو الاسْتِسْـلامُ لهـا، فإنّـه ليـسَ أحـدٌ مِـنَ النّـاسِ إلّا وفيـهِ مِـنْ كلِّ طبيعـةٍ سُـوءُ غَريـزةٍ، وإنّمـا التّفاضـلُ بـينَ النّـاسِ في مُغالبـةِ طبائـعِ السُـوء. فأمـا أن يسْـلمَ أحَـدٌ مِـنْ أنْ تكـونَ فيـهِ تلـكَ الغَرَائـزُ فليـسَ في ذلـكَ مَطمـعٌ. إلّا أنَّ الرجـلَ القَـويَّ إذا كَابَرَهـا بالقمـعِ لهـا كلّـما تَطلّعـتْ؛ لَـمْ يَلْبَـثْ أَنْ يُميتَهـا حتّـى كأنّهـا ليسـتْ فيهِ.وهـي في ذلـكَ كامنـةٌ كُمـونَ النّـارِ في العُـودِ، فـإنْ وَجـدتْ قادحًـا مـن عِلّـةٍ، أو غفلـةٍ، اسْـتَوْرَتْ كـما تَسْـتَوري النّـارُ عنـد القـدحِ، ثـمّ لا يبـدأُ ضُرُّهَـا إلّا بصاحبِهـا، كَـمَا لا تبـدأُ النّـارُ إلّا بعودِهَـا الـذي كانـت فيـه.[2]

وصَـفَ الطبائـع بأنهـا متطلعـة وهـذا وصـف بليـغ دقيـق فكأنهـا تتـوق للحظـة الهجـوم عليـك!

ثـم أشـار إلى نقطـة مهمّـة وهـي أن التفاضـل بـين النـاس يكـون في مغالبـة طبائـع السـوء، وحتـى تتسـم بقـوة المُغالبـة؛ عليـك بتأمـل صفـات المُصلّـين والسـعي في تحصيلهـا وذلـك لـن يـأتي في يـوم وليلـة، بـل بمسـيرة حافلـة بالاسـتعانة والدعـاء، مسـيرة لصـلاح القلـوب، فلتلـك المُضغَـة تأثـير بالـغ عـلى صـلاح شـأنك كلـه .

قـال رسـول اللـه صـلى اللـه عليـه وسـلم :«أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَـدِ مُضْغَـةً إِذَا صَلَحَـتْ صَلَـحَ الْجَسَـدُ كُلُّـهُ، وَإِذَا فَسَـدَتْ فَسَـدَ الْجَسَـدُ كُلُّـهُ، أَلَا وَهِـيَ الْقَلْـبُ» .[3]

أيُهـا القَـارئ الكريـم حـريّ بنـا أن نلتفـت إلى هـذه الحقائـق والمفاهيـم المذكـورة في القـرآن الكريـم فمـن المُحـزن أن تكـون علاقتنـا بالقـرآن علاقـة مُتوقفـة عـلى اللفـظ مجـردة مـن المعنـى والتدبّـر فننـسى بأنّـه طريـق للهدايـة والصـلاح قـال اللـه تعـالى: **{إِنَّ هَـٰذَا الْقُـرْآنَ يَهْـدِي لِلَّتِـي هِـيَ أَقْـوَمُ }** أي : أعـدل وأعـلى مـن العقائـد والأعـمال والأخـلاق، فالمسـألة تتجـاوز اللفـظ إلى مـا وراءه مـن معـانٍ جليلـة ودلالات عظيمـة.

قـال اللـه تعـالى:**{الـر ۚ كِتَـابٌ أَنزَلْنَـاهُ إِلَيْـكَ لِتُخْـرِجَ النَّـاسَ مِـنَ الظُّلُـمَاتِ إِلَى النُّـورِ بِـإِذْنِ رَبِّهِـمْ إِلَىٰ صِرَاطِ الْعَزِيـزِ الْحَمِيـدِ}**

لابـد أن تُـدرك حقيقـة أننـا نعيـش في ظُلـم متراكمـة، ظلـم المعـاصي والجهـل والكفـر - كفـر النّعـم - وهـذا القـرآن هـو النـور الـذي نَهتـدي بـه إلى الطريـق المُوصّـل للـه ودار كرامتـه.

فواللـه إنـه كَنـزٌ بـين أيدينـا رَسَـم لنـا طريـق الهدايـة، فَتـارةً يخبرنَـا عـن حقيقـة أنفسـنا وكيـف نعالجهـا ومـن أيـن نبـدأ، وَتـارةً يعظنَـا ويرشـدنَا لمـا فيـه فـلاح وصـلاح لقلوبنـا.

ومـن هنـا فهـذه دعـوة لـكل مسـلم أن يلتفـت لهـذه الحقائـق والمفاهيـم في القـرآن الكريـم، وأسـأل اللـه أن يرزقنـا الهِمّـة العاليـة لِتدبّـر كِتابـه وأن يجعلـه ربيـع قُلوبنـا ونُـور صُدورنَـا وجـلاءً لأحزاننـا وشـفيعًا لنـا، فهـو كريـم جـواد قريـب مجيـب .

والحمد لله ربّ العالمين !

هل تفكر الأفلام؟

الجوهرة بنت مقعد العتيبي
محاضرة لغويات قسم اللغة الإنجليزية
ماجستير لغويات

جميعنا نفهم الأفلام ولكن كيف نفسرها؟.. كريستيان ميتز

ذكر جيمس مانكو في كتابه (how to read a film) بأن من أقدم نظريات الفن بحسب أرسطو هي نظرية التجريد، والتي تقسم الفنون على مسار ينطلق من الفن الأبعد عن التجريد كالتصميم والعمارة مرورًا بالرواية والتي تكون بين بين إلى الموسيقى والتي تعتبر أكثر الفنون تجريداً ثم يتساءل أين بالإمكان وضع الفيلم كفن في هذا المسار التجريدي للفنون؟!. يجيب مانكو على تساؤله ليقول بأن الأفلام تغطي نطاقاً واسعاً فهي فن يشمل هذا المسار كله بفنونه؛ فالفيلم فن سردي كالرواية، وهو فن تصويري كالتصوير وهكذا.. لها تأثير أكبر على النفس بحكم شموليتها للفنون البشرية، وبحكم كونها أتت مواكبة للغة هذا العصر وثقافته وهي ثقافة (الصورة المتحركة) لا الصورة الصامتة كما في الكلمة المقروءة بالروايات أو التصوير. وهي تثير ردة فعل عاطفية أو فكرية قوية أكثر مما تثيره بقية الفنون التي عرفتها البشرية. وبهذا أصبحت أكثر رواجاً بين الناس عن غيرها من الفنون، وربما يكمن السبب في أننا نشاهد الفيلم في ليلة ما أو بالذهاب للسينما مع الأصدقاء بهدف مشترك للجميع وهو المتعة والإثارة.

وهذا ما دعا مؤرخ الفن الألماني إروين بانوفسكي لأن يقول: «لو أن جميع الشعراء الغنائيين والمؤلفين الموسيقيين والرسامين والنحاتين -هنا يتكلم عن أصحاب الفنون الأخرى- أُرغموا بموجب القانون على وقف نشاطاتهم، فإن شريحة صغيرة نسبيًّا من عامة الناس ستدرك ما حدث، وشريحة أقل ستشعر بالأسف بسببه، ولو حدث الشيء نفسه للأفلام فالعواقب الاجتماعية ستكون كارثة». فالمتعة هي القصد الأكبر من مشاهدة الفيلم وحتى بالحديث عنه، حتى لربما أصبحت الأفلام ونجومها تأخذ جزءا من حواراتنا اليومية مع الأهل والأصدقاء ومن متابعاتنا في حساباتنا على التواصل الاجتماعي. وهذه المتعة والإثارة التي نشعر بها أثناء حديثنا، أبعدت لدينا أي دافع للتفكير فيما نشاهده أو للوقوف للحظة في تساؤل حول لقطة ما أو صورة ما، وهذا ما يظهر جليًّا حول القراءات أو المراجعات التي نجدها منتشرة في اليوتيوب أو بالأندية الأدبية لدينا، إذ أن معظم ما يطرح هو مجرد عملية سردية للأحداث أو شرح مفصل للحبكة. ولأن سمة المتعة في السينما غيّبت التفكير في المشاهدة، ولأن الفيلم شكّل ثقافة هذا العصر بحكم تفاعلها مع المجتمع والعالم فقد تولد لدينا نوعًا سينمائيًّا من الفكر يُطلق عليه اصطلاحًا: « الفيلموسوفي».

ما الفيلموسوفي ؟

الفيلموسوفي هي دراسة في السينما كتفكير- أي صياغة مفهوم السينما كتفكير- وهي المنظّر للصور والأصوات التي نعايشها لحظة مشاهدتنا للفيلم. وهي تفترض فرضية رؤية الشكل السينمائي باعتباره تفكيراً متأملاً[١].ولهذا يقول المخرج السينمائي الروسي ايزنشتاين بأنه يجب معاملة اللقطات أو الصور السينمائية كمعادلة ١+١=٢ أي أن الصورة أ يتوجب أن تتبعها الصورة ب لتكوّن لنا نتيجة تأملية وفكرة واضحة يخلقها عقل المشاهد، أو كما قال أندريه: «خلق معنى في ذهن المشاهد لا تحويه الصورة بل ينتج من ارتباطها وعلاقاتها[٢]»، فهي لقطات صور ومقاطع صوتية من أجل اكتمال فكرة مقصودة فالسينما «منطقة من القرار المتعمد» كما قال الفيلسوف جيل دولوز.

١الفيلموسوفي نحو فلسفة للسينما.
٢قراءة أولية في نظرية المخرج السينمائي ايزنشتاين وفلسفته في المونتاج الذهني.
للباحث: أحمد عبد سليمان.



إذًا الفيلموسوفي هي ربط أفعال الفلم بالدوافع والمقاصد الدرامية المقصودة والمتعمدة، أي هي عملية منطقية لتفسير أي ظهور للقطة سينمائية لفترة طويلة أو قصيرة، هي تفسير لحركة الكاميرا في المشهد وتفسير أيضاً للصوت المصاحب له. هي تفسير للحظة سقوط توماس شيلبي في مسلسل Peaky blinder بعد وفاة زوجته. لِم لَمْ يخرج في المشهد سوى خادمته وطفله؟ وعند خروج طفله للمشهد، لم تم وضع الكاميرا على وجه الطفل وشيء قليل من جسده؟ لِم لَمْ يظهر المخرج سوى أيدي الخادمة عند أخذ الطفل؟ تساؤلات سينمائية كثيرة تحاول الفيلموسوفي الكشف عن تفسير لها للمشاهد لأنها تهدف بذلك إلى إلقاء الضوء على أهمية وقيمة الصوت والصورة.

فالسينما تستخدم الواقع ثم تقوم بإعادة صياغته عمدًا وإعادة تشكيله عن قصد وغاية لتضعه أمام المتفرج، هي بذلك تخلق عالمها الخاص ولغتها الخاصة وإرادتها الخاصة في أن تقدم لنا ما تريده هي. فهي ليست عملية نسخ للواقع ومطابقته بعرض منزل مطل على بحر بل تحرك نظرك إلى الزاوية التي تريدك أن تشاهد المنزل من خلالها. فهي بناء منظم وعالم تم التفكير فيه. فما هو هذا البناء السينمائي في الفيلموسوفي؟

يبدأ هذا البناء بمفهومين رئيسين في الفيلموسوفي وهما: التفكير السينمائي والعقل السينمائي(١). فالتفكير السينمائي هو عبارة عن مزيج من الفكرة والشعور والعاطفة التي يتلقاها المشاهد، وهذا التفكير هو المساهم في التشكيل الدرامي الذي يهدف إليه العقل السينمائي والذي بدوره يكوّن المفاهيم والتصورات للمشاهد خلال مشاهدته، فالمتفرج يرى الفيلم من خلال هذا العقل وما يطرحه من أدوات.

وهذا الأمر الذي امتازت به السينما عن غيرها من الفنون فهي تحدد مسار الخيال لدى المشاهد فعندما يكون المشهد في قرية ما فالسينما لا تسمح للمشاهد بتخيل القرية كما تفعل الرواية والقصص بل تقوم بتحديد طبيعة القرية وعدد منازل سكانها وروتين حياتهم وتحدد مسافة البيت لك وحتى تحديد درجة لون السيارة أو قطعة الأثاث، لتتمكن من جعل المشاهد يفكر بتفكير العقل السينمائي والذي هو الفيلم ذاته. فالعقل السينمائي هو الذي يسمح للمشاهد بعيش الدراما كتجربة ذاتية له لا كعمل خارجي مرتبط بالمؤلفين أو المخرجين، وهذا ما يسمح للمشاهد بربط تصوراته الخاصة وتجاربه بالفيلم ذاته.

هذان المفهومان الرئيسيان في الفيلموسوفي جعل من الفيلم مادة خصبة للتناول عن طريق الفلاسفة؛ يذكر دولوز بأن المشكلات الفلسفية قادته للبحث عن إجابات لها عن طريق السينما إلا أنه وجد السينما قد ولّدت له مشكلات جديدة أيضاً. ففلسفة السينما تهتم بطرح أسئلة حول إمكانية السينما بتصوير الموضوعات والمشكلات وإعادة صياغتها وكيف بإمكانها توصيل الفكرة والشعور المقصود للمشاهد؟ كيف بالإمكان تصوير الذاكرة عن طريق الفلاش باك وكيف تصور حالة الشخصية العمياء عن طريق الكاميرا ؟ كل هذه التساؤلات تجعلنا نتساءل كيف تفكر السينما فلسفيًا؟

كيف يفكّر مسلسل Sharp objects فلسفيًا؟ كيف يفكر بالتشابه في اختيار الألوان بين أزياء أدورا الأم والابنة إيما ؟ كيف يفكّر بانتقاء ألوان ورق الحائط بالمنزل وتنسيقها مع ألوان أزيائهن؟ كيف يفكر في عرض مشهد أرضية الغرفة التي منعت الأم ابنتها الكبرى كاميليا من المشي عليها بالحذاء؟ هل لهذا علاقة مع أرضية الغرفة الصغيرة في لعبة ابنتها إيما المصنوعة من أسنان ضحاياها؟ كيف يفكّر في جعلنا نشعر بشعور كاميليا عند تذكر ماضيها؟ كيف استطاع أن يوصل لنا الشعور النفسي المضطرب الذي تشعر به؟ ما اللقطات والأصوات وحركات الكاميرا التي ساعدت على ذلك؟.

وكيف يفكر فيلم Anna Karenina فلسفيا في مفهوم الحب؟ هل الحب هو الرغبة في الامتلاك؟ هل الحب هو مجرد حاجة؟ هل الحب هو شعور لحظي ناتج عن لحظات اللقاء بينهم في المناسبات؟ ما المفهوم الذي أراد الفيلم أن ينقله للمشاهد عبر علاقة آنا بالكونت فرونسكي؟. وهل مفهوم الحب هنا كمفهومه في فيلم the bridges of Madison Country ؟ والذي صوّر الحب ليكون احتواء لذات الطرف الآخر؟ هل الحوارات في هذا الفيلم في ماضي وأمنيات كلا الطرفين كانت دلالة على تحديد هذا المفهوم لدى المشاهد؟ هذه الحوارات التي فقدها فيلم آنا فأبعدت هذا المعنى عن ذهن المشاهد؟ من هذين الفيلمين؛ ظهرت لنا مقولة دولوز في أن السينما أظهرت له مشكلات جديدة. فالفيلمان السابقان أظهرا معضلة ماهية الحب؟ وكأن كل فيلم عمل بعقله الفلسفي على تبني تعريفه الخاص تجاه هذا المفهوم وعمل على تقديم حجته الداحضة في تقديمه عن طريق الصوت والصورة (أدوات التفكير السينمائي). من هنا نستطيع أن نتساءل: هل العقل السينمائي مشابه للعقل الإنساني؟ أو هو عملية محاكاة له؟ وهل تستطيع السينما مستقبلًا أن تمتلك عقلها الخاص بها؟ .

لم تكتفِ السينما بفلسفة المفاهيم والموضوعات وحسب؛ بل تناولت قضايا فكرية أخرى لتعكس للمشاهد كيف باستطاعتها أن تكون تجسيداً بصريًا لأفكارنا ووعينا، وكيف بإمكانها أن تمتلك زمام الأمور في تشكيل عقل المشاهد ورؤيته للعالم من حوله. فالسينما جسدت كيف أن وعينا يغلب عليه التفكير الجمعي والصور النمطية السائدة في الحكم على الأمور بل وفي التضامن معها دون معرفة الحقيقة. فالصورة الذهنية للمرأة بأنها الطرف المغلوب على أمره في العنف الأسري وتقبل صورة الرجل المعنف قد طغت على جميع مشاهدي فيلم The Guilty ولم يكن هناك سببًا منطقيًا لتصديق ذلك. فالفيلم ابتدأ بتلقي ضابط الشرطة اتصالات من امرأة تبكي - والبكاء هنا إيحاء مهم لتعزيز هذه الصورة- ثم تتوالى الاتصالات حتى يتلقى اتصالًا من ابنتها التي تقول بأن أبي أخذ أمي وهي تبكي وأن هناك دماء في المنزل، ثم تتوالى الاتصالات ليكتشف الضابط بأن الأب له تاريخ في متاجرة المخدرات. كل هذه الانتقاءات من الحكاية تجبر المشاهد على التضامن مع المرأة والتعاطف معها ثم تنكشف الحقيقة في النهاية لنكتشف بأن الأم التي تعاني من الاضطراب النفسي وانفصام الشخصية قد قتلت ابنها دون وعي منها وهذا ما جعل زوجها يأخذها إلى المصحة النفسية.

والاستخدام ذاته في تجسيد الصورة الذهنية حول الأطفال يعكسها لنا فيلم the hunt حيث ادعت الطفلة كلارا بأن أستاذها لوكاس وصديق أبيها المقرب الذي يعمل في روضة أطفال قد عرض نفسه عليها بطريقة غير لائقة جنسيًا. حيث قدمت شهادة غير واضحة إلى طاقم العمل الذي جزم بأن كلارا لا تكذب أو كما قالت المديرة : الأطفال لا يكذبون، الأمر الذي حوّل حياة لوكاس إلى جحيم. وحقيقة الأمر أنه لم يفعل لها شيئا وأنها خلطت بحادثة أخرى وهي عندما عرض عليها أخوها صورة إباحية كمزحة.

---

١ الفيلموسوفي نحو فلسفة للسينما.



الموسم ٢

سلسلة فيديوهات موشن جرافيك احترافية تعالج القضايا الفكرية والدينية

- هل كانوا يكذبون؟
- جحيم الإلحاد
- البخاري لماذا ؟
- هل الإنسانية دين ؟
- كيف كتبت السنة ؟
- مختار أم مجبور ؟
- لماذا نثق بهم ؟
- ورطة الملحدين
- أهمية السنة
- لماذا نعبده؟



د. الطيب بوعزة ومشروعه النقدي

د. الطيب بوعزة كاتب وباحث وناقد فلسفي مغربي. أستاذ التعليم العالي في الفلسفة والمنطق وعلم الكلام. دكتور في الفلسفة من كلية الآداب جامعة محمد الخامس بالرباط، وحاصل على شهادة في الدراسات المعمقة في علم الاجتماع نشر عددًا من الدراسات والأبحاث والمقالات الجادة التي تعدّ بالمئات في أوعية نشر وأذرع إعلامية مختلفة.

من مؤلفاته:

- (مشكلة الثقافة)، سلسلة الحوار، الدار البيضاء ١٩٩١.
- (قضايا في الفكر الإسلامي المعاصر)، مطبعة سليكي إخوان، طنجة ٢٠٠٢
- (مقاربات ورؤى في الفن) دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة ٢٠٠٧
- (نقد الليبرالية) ثلاث طبعات، دار المعارف الحكمية بيروت لبنان ٢٠٠٧، مجلة البيان لندن ٢٠٠٩، دار تنوير القاهرة
- (في ماهية الرواية) ، دار الانتشار العربي، بيروت ٢٠١٣,٢٠١٣

ومشروعه النقدي للفكر الفلسفي الغربي الذي بلغ حتى وقت إجراء هذا الحوار ثمانية أجزاء، وهي:

- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الأول: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، نقد التمركز الأوربي، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٢ .
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الثاني: الفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية، الفلسفة الملطية، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٣
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الثالث، فيثاغور والفيثاغورية، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٣
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الرابع هيراقليط.. فيلسوف اللوغوس، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٣
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الخامس كزينوفان والفلسفة الإيلية.. قراءة في أطاريح كزينوفان، برمنيد، زينون، ميليسوس، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء السادس أفول التفلسف الأيوني، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء السابع دفاعًا عن السوفسطائيين، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦
- تاريخ الفكر الفلسفي الغربي، قراءة نقدية، الجزء الثامن السوفسطائي سقراط و«صغاره»، الطبعة الأولى، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت ٢٠١٦

أما عن شخصية الباحث المعرفية، فقد قيل عنه إنه انعطف انعطافة مثيرة بنقدياته تلك، حيث استسهل السباحة ضد تيار السطحية، وتميز برزانة فكرية، ولسان عربي قويم، وتحرر من التناول الأيديولوجي مستمسكًا بالنقد المعرفي، جيد في إعمال الأدوات المعرفية والتعامل مع المصادر الأصيلة، والنقد المباشر دون واسطة، متجنبًا مزالق القول المرسل.
وبين النقد المحايث والنقد المفارق، تفترق آراء المتابعين لمشروعه النقدي لكنها تلتقي لتتساءل عمّن يتولى تقويم مشروع النقد الفلسفي، وهل بعد هذا المشروع، مشروع لإعادة الذات الفلسفية؟.
في حين توجهت جملة من آراء متابعي السلسلة النقدية لتثمين المشروع وانضباطه جِدة وصرامة؛ تساءل آخرون عن الفائدة من مثل هذا المشروع، ولماذا ينقد فكرًا والمعنيون به (الغرب) لا يستمعون ولا يأبهون بمن ينقدهم من سواهم؟.
فأردنا أن نقترب أكثر بقراء المجلة من هذا المشروع، وناظمه، بحوار لم يخل من عمق الضيف وإبحاره المتزن، لنقدم وجبة معرفية مع سعادة د. الطيب بوعزة حول مشروعه النقدي للفكر الفلسفي الغربي، والليبرالية، وغيرها من المحاور التي أثراها في الجواب عنها .. فشكرًا له.

حواء بنت جابو


حاورته: حواء بنت جابر آل جدة
باحثة ماجستير. تخصص أصول الفقه. جامعة أم القرى

يلفت النظر اهتمام المغرب العربي -في الجملة- بالفلسفة أكثر من المشرق، هل كان لهجوم ابن باجه وابن رشد وابن طفيل على الغزالي أثر لارتحال الفلسفة للمغرب العربي كما يقال، وهل يُعد أبو حامد الغزالي عدوًّا للفلسفة لتأليفه تهافت الفلاسفة، وآرائه المتأخرة فيها؟

سؤالك يشير إلى الحاضر والتاريخ في آن واحد. فلأبدأ بالماضي ؛ صحيح أن الفكرة الشائعة هي أن الغزالي أوقف دفق الفلسفة في المشرق خلال القرن الخامس الهجري وما تلاه. وأن وجودها وازدهارها في الغرب الإسلامي لم يحصل إلا بعد نقد النقد، أي بيان تهافت كتاب (تهافت الفلاسفة) وهو النقد الذي كان قد بدأه ابن باجة ثم بلغ أوجه مع ابن رشد الذي خصص لكتاب الغزالي متنه الشهير (تهات التهافت) ، الذي تعقب فيه كتاب أبي حامد فقرة تلو أخرى.

ومعلوم أن هذه الدعوى القائلة بأن الغزالي سبب أفول الفلسفة في المشرق وفي العالم الإسلامي عامة ، هي دعوى كان قد أطلقها المستشرق الألماني مونك. والحق أنني لا أرى هذا الرأي ، كما أن عددًا كبيرًا من الباحثين العرب وكذلك الأجانب انتقدوه، من أشهرهم: هنري كوربان. والشيء الذي يجعلني لا أثق في أطروحة مونك هو اعتقادي بأنه مهما كانت قوة مفكر، فإنه ليس بإمكانه أن يكون عاملًا حاسًما في إنهاء وجود حقل معرفي داخل سياق ثقافي ما، بل إن ميلادَ فكر ما وأفولَه يرتبطان بشروط ثقافية ومجتمعية أوسع من أن تختزل في مقدرة فرد واحد؛ مهما كانت قيمة وقوة مشروعه النظري.

هل معنى هذا أن كتاب «تهافت الفلاسفة لم يكن له أي أثر ؟

بالتأكيد كان له أثر. بل إن عددًا من الكتب صدرت مقلّدة منحاه في التفكير. حيث كتب قطب الدين الراوندي كتابه (تهافت الفلاسفة)، كما استمر هذا التقليد النقدي إلى القرن التاسع الهجري ، حيث كتب خواجه زاده كتابًا بذات الوسم الذي عنون به الغزالي نصه، أي : (تهافت الفلاسفة) استجابة لأمر السلطان العثماني محمد الفاتح الذي أمره وعلاء الدين علي الطوسي بتقييم مشروعي الغزالي وابن رشد...

لكن هذا لا علاقة له بإنهاء الفكر الفلسفي لا في المشرق ولا في الغرب الإسلامي. بل أستطيع القول إن الغزالي لم يستطع حتى إنهاء وجود المذهب الفلسفي الذي خصه بالنقد في كتابه التهافت، أي مذهب ابن سينا، حيث استمر انتشاره من بعد ، بل كان أكثر انتشارا من ابن رشد نفسه الذي خصص ردا مطولا على الغزالي.

ثم إن كتاب (تهافت الفلاسفة) ليس نقدا للفلسفة بإطلاق، بل من الملحوظ أن الغزالي قسم بنية الفلسفة إلى ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية. وعند تقويمه لهذه الأقسام الستة صرح بأنه لا يرى في الرياضة والمنطق أي مأخذ، كما عد أغلب المعطيات المعرفية للعلوم الطبيعية مقبولة شرعًا. كما لم ير في الأبحاث الفلسفية السياسية والخلقية ما يجوز نفيها وعدم الاستفادة منها.

وبهذا يتبين أن الغزالي خصص النقد في المبحث الإلهي على وجه التحديد. وبالتالي فإن مقارنة بسيطة بين ما قبِله الغزالي وبين ما رفضه من البنية الفلسفية السائدة في زمنه، يصح لنا أن نقول: إنه لم يرفض من الفلسفة سوى مقدار قليل جدًّا. كما أنه في كتابه لم يتناول الفلاسفة جميعهم، بل يكاد يخصص نقده لفلسفة ابن سينا تحديدًا. ولعل هذا هو ما جعله يعنون كتابه بـ (تهافت الفلاسفة) لا (تهافت الفلسفة).

كما لابد من التنويه إلى أن مشروع الغزالي لم يكن قطيعة معرفية مع التراث الفكري الأجنبي، بل إنه استفاد من هذا التراث، ليس فقط بأخذه المنطق والرياضيات وعلوم الطبيعة، بل نرى أنه حتى في مستوى بيانه لتهافت الفلسفة الميتافيزيقية استفاد (أي الغزالي) من جون فيلوبونوس المعروف عند العرب ب (يحي النحوي).

لهذا لا أرى الغزالي «عدوًّا للفلسفة لتأليفه تهافت الفلاسفة» كما ورد في السؤال. بل يجب اليوم إعادة النظر في دور الغزالي وقيمته الفكرية كفيلسوف. وإذا قيل بأنه قد حصل تراجع وضعف في العطاء الفلسفي في المشرق الإسلامي بُعَيْدَ حقبة الغزالي، فعلى القائل أن يدرس الأسباب الثقافية والمجتمعية، لا اختزال الأسباب في أبي حامد وكتابه.

لكن لماذا لم تستمر الفلسفة بعد الغزالي؟

عدم استمرارية الفلسفة بعد الغزالي، والزعم بأن آخر رمز لها هو ابن رشد كما يقول إرنست رينان، أمر يحتاج الى إعادة النظر، إذ يصح حتى من داخل الحقل الفلسفي أن نقول إن الذي لم يستمر هو نوع محدد من المذاهب الفلسفية، وهو المذهب الأرسطي المشائي. وقد بَيَّنْتُ سابقا أن المفارقة هي أن الفلسفة السينيوية تلك التي نقدها الغزالي، كما نقدها ابن رشد، استمرت وازدهرت من بعدهما.

لهذا فالحكم الذي أصدره المستشرق مونك بأن الغزالي أنهى وجود الفلسفة في تاريخ الإسلام حكم جد متسرع، وتقليده من قبل بعض الكتاب العرب أمر مشين يدل على عدم فهم تاريخ الأفكار وقوانين تطورها.

كيف يمكن تقييم مشروع الغزالي من الناحية الفلسفية ؟

من الناحية الفلسفية له رؤى إبستيمولوجية أقرب ما تكون إلى النقد الكانطي. لا أقصد هنا أنه مقارب لكانط في تفاصيل بحثه العقل، ولكن نقد الغزالي لمبحث الإلهيات خلص به إلى مجوعة من الانتقادات التي أبرزت محدودية العقل.

ثم من الناحية الفلسفية أيضًا يجب أن نحرص على استخلاص دلالة الدرس النقدي الذي أنجزه. فهو لم يكن متبعًا للتقليد اليوناني، بل كان يدعو إلى ممارسة نقدية انطلاقًا من ثقافته الإسلامية.

والملاحظ أنه لم يكتب (تهافت الفلاسفة) إلا بعد أن كتب نصًّا وصفيًّا لبنية الفكر الفلسفي عنونه بـ (مقاصد الفلاسفة)، وفي ذلك درس ينبغي أن نتنبه إليه، نحن اليوم، حيث لا يجوز لمنتقد مذهب أو فلسفة ما أن يكون جاهلًا بها، بل لابد أن يدرك ابتداء مقصدها ودلالتها دراية دقيقة، بل يذهب الغزالي - في كتاب (المنقذ) - إلى حد القول بأن ناقد فلسفة ما، لابد أن تكون معرفته بها أكبر من معرفة الفيلسوف لا مساوية له فقط !

هل كان الغزالي شديد الإعجاب بمنطق أرسطو؟

أجل، كان معجبًا بالمنطق الأرسطي، وعلى الرغم من أنه حاول في كتابه (القسطاس المستقيم) تقديم إضافة من خلال فكرة الموازين الخمسة، فإنه كان في ذلك أقرب ما يكون إلى مشاريع أسلمة المعرفة أو أسلمة العلوم التي ظهرت في عصرنا هذا. إذ أن هذه الموازين متوافقة بالتمام مع منطق أرسطو وليس فيها من فارق سوى أنه أصّل لها ببعض الآيات القرآنية. وذلك على خلاف السهروردي والنوبختي وابن تيمية الذين حاولوا تقديم بدائل نظرية وانتقادات جوهرية لأسس المنطق الصوري.

إذا انتقلنا إلى المرحلة الراهنة، ما سبب ازدهار الفكر الفلسفي في دول المغرب العربي قياسًا على المشرق؟

ذلك يرجع إلى أسباب كثيرة، لكن أهمها في تقديري هو التأثير السلبي لنظام الحزب الواحد الذي ساد في كثير من دول المشرق العربي وما أفرزه من وثوقية أيديولوجية ونظام تعليمي مغلق. فمنذ منتصف القرن العشرين كان النظام السياسي في كثير من دول المشرق أو على الأقل في الدول الأكثر تأثيرًا، يمثل لمنطق الحزب الواحد بإيديولوجيته الاشتراكية والقومية. وقد مارس هذا النظام السياسي تأثيرًا سلبيًّا في الفكر الفلسفي لأنه امتثل لرؤية أحادية ؛ مما جعل الدرس الفلسفي ينزلق إلى الوثوقية ...

وهنا أتذكر ملحوظة جميلة قدمها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بخصوص فكرة الحاكم الفيلسوف التي نادى بها أفلاطون. إذ غالبا ما نجد هذه الفكرة تُتلقى في تاريخ الفكر الفلسفي بالتقريظ والإعجاب، غير أن كانط خرق هذا الإجماع الفلسفي، وحذر من أن يصبح الفيلسوف حاكمًا، لأنه إذا حصل ذلك يصير الفكر الفلسفي مكبلًا، فلا تسمع إلا مجاملة الحاكم الفيلسوف، وإذاعة فكره.

وهذا ما حصل في القرن العشرين في العالم العربي، وخاصة في دول المشرق التي ابتليت بحكام تجاوزوا محدودية دورهم الإداري والسياسي إلى ممارسة دور ثقافي مهيمن. وهكذا نجد عبد الناصر يكتب الميثاق، والقذافي يقدم الكتاب الأخضر ... وفي سوريا والعراق كان النظام السياسي هو أيضا مؤدلجًا وخاضعًا لنظام فكري وثوقي، ولهذا لم يكن ممكنًا أن ينشأ التعليم الفلسفي ويزدهر، بينما في تونس والمغرب كانت هناك مساحة لا بأس بها تحتمل الاختلاف الفكري. مما جعل الفلسفة تدخل في النظام التعليمي بثرائها وتعدد مدارسها. والدليل على ذلك أن الجزائر التي تقع بين تجربتين تعليميتين متميزتين في تدريس الفلسفة (أي تونس والمغرب)، كانت بفعل النظام الاشتراكي الذي ساد منذ الستينات وإلى منتصف التسعينيات ساقطة في نفس المأزق الذي سقطت فيه دول المشرق العربي، وهكذا لم يتطور في الجزائر التعليم الفلسفي. إلا في العقد الأخير، حيث نشهد في الجزائر اليوم نقلة جديدة ومتميزة بفعل التحرر من عقلية التدريس الوثوقي التي كانت سائدة زمن الرئيس بومدين.

وحتى بعد زوال النظام الناصري، فإن كتب تدريس الفلسفة في مصر لم تتنبه إلى العقدة المنهجية الخطيرة التي أرستها الدولة الإيديولوجية في منتصف القرن العشرين. إذ لا تزال تقدم الفلسفة كأفكار نهائية مقفلة تستوجب الحفظ والتلقين. وصارت الاختبارات عبارة عن أسئلة مباشرة لا تتطلب سوى حفظ مجموعة من تعاريف المذاهب والأفكار دونما إعمال منهجيات التحليل والنقد. بينما كان من اللازم بناء التعليم الفلسفي على مقصد تكوين التفكير، وبذلك تصير الأفكار والفلسفات أكثر حضورًا، لأن المنهاج ينفتح عليها جميعها ويتخذها مادة للنظر والتفكر، ولا ينتقي منها مذهبًا واحدًا يقفل به عقول التلاميذ والطلبة.

أعلنت وزارة التعليم مؤخرًا في المملكة العربية السعودية بأنها ستدرِّس الفلسفة في المدارس بتدريس مهارات التفكير على أسس فلسفية، والمجتمع بين مؤيد بإطلاق، ومتحفظ بشروط، فما رأيكم في ذلك؟

للأسف لم أطلع بعد على محتوى المنهاج الفلسفي السعودي، ولكنني تابعت الخبر كما قرأت بضع مقالات تقريظية لهذه التجربة ، التي أراها واعدة ومفيدة. أما عن المنهاج المعتمد فمن عناوينه أحدس أنه يتبع منهج التدريس الأنجلوساكسوني. ومن ثم فواضع المنهاج كان واعيا بأن الحاجة ماسة إلى تطوير قدرات التفكير عند الطلبة، بما يعنيه ذلك من برمجة خاصة لمقدار من المعطى المعرفي الفلسفي في سياق تمرين المهارات العقلية.

لكن هذا النمط في التعليم الفلسفي الأنجلوساكسوني يختلف كثيرًا عن نمط تدريس الفلسفة في دول المغرب العربي المقارب للنموذج الفرنسي، فعلى الرغم من الاشتراك في فكرة المهارات العقلية وتنمية التفكير النقدي بين النموذجين الفرنسي والأنجلوساكسوني فإن الاختلاف واضح في كيفية تدريب مهارات التفكير والمواد المستعملة في التدريب. فما يسمى بديداكتيك الفلسفة في النموذج الفرنسي يقوم على ثلاث مراتب في تكوين العقل الفلسفي هي المفهمة والأشكلة والحجاج.

والمواد المستعملة عبارة عن نصوص فلسفية يتم انتقاؤها من المتون الأصلية، ووضعها ضمن إطار مفهومي وإشكالي. بينما النموذج الأنجلوساكسوني أكثر تركيزًا على الجانب المهاري. والمنهاج الذي تم اختياره في السعودية يندرج ضمن ما يسمى ببرنامج (التفكير الناقد) الذي صاغ نظريته ماثيو ليبمان، وَجَسَّدَهُ في صيغة روائية جميلة وخاصة في روايته الشهيرة (اكتشاف هاري ستوتلمير). وهو برنامج طموح كان قد بدأ في التطبيق في إطار ما سمي بمشروع (الفلسفة للأطفال)، قبل أن يتم تعميمه على مستويات عمرية تجاوز مرحلة الطفولة الى المراهقة والرشد. وأعتقد أن اختيار برنامج (التفكير الناقد) لتدريس مهارات التفكير الفلسفي لطلبة الثانويات في السعودية سيكون لها أثر إيجابي بالتأكيد وهي خطوة تستحق التنويه والتشجيع.

إذا كان الغزالي قد استقدم منطق أرسطو، وجعله شرطا لسلامة التفكير فإن ابن تيمية نقده وبين عدم الحاجة إليه. فكيف توازن بينهما؟

أبان الغزالي عن معرفة دقيقة بالفكر الفلسفي، وكتابه (مقاصد الفلاسفة) دليل على اطلاعه. وهذا ما لا نجده عند ابن تيمية، حيث لم يكن لديه اطلاع كاف على الفكر الفلسفي اليوناني، لكن المفارقة هي أنه على الرغم من ذلك كان نقده للمنطق لا يخلو من حصافة ودقة.

ما دليلكم على عدم اطلاع ابن تيمية على الفكر الفلسفي اليوناني؟

وجدت له حين سرده لآراء الفلاسفة اليونان هنات معرفية تدل على قلة اطلاعه. ويكفي هنا أن أشير إلى نظرته إلى فلاسفة ما قبل سقراط، حيث يزعم – أي ابن تيمية - أنهم كانوا يقولون بحدوث هذا العالم. وأنهم كانوا يقولون بأن فوق هذا العالم عالمًا آخر يصفونه ببعض ما وصف النبي الجنة، وكانوا يثبتون معاد الأبدان. ويضيف بأن هذا موجود في كلام سقراط وطاليس. مثل هذه الأقوال عارية عن الصواب. فمعلوم أن الفلسفة ما قبل السقراطية كانت تقول بقدم الهيولى. بل إن تصورات بعضهم للألوهية يكاد يكون طبعة مكررة لتيوغونية هزيود ، بما تعنيه من أولوية الوجود على تناسل الآلهة! وقد يعزى هذا الخلل في فهم ابن تيمية للفلسفة الإغريقية إلى أسباب عدة من بينها ندرة النصوص التي وردت فيها شذرات الفلاسفة الأوائل.

غاستون باشلار يقول: «ليست هناك حقائق أولية بل أخطاء أولية يصححها العلم»، وفرنسيس بيكون في الأورغانون الجديد يؤكد على المعاني والحقائق الجزئية، وابن تيمية نقد المنطق الذي يحكم العلوم بالبرهان المنطقي الصوري لأنه يؤدي للجمود والوثوقية المطلقة في العلوم، بينما البعد الأبستمولوجي لابن تيمية يقوم على نفي التلازم الضروري بين طبائع الأشياء والواقع الخارجي وكان من نتائجه حيوية العلوم وحركتها وإمكانية تطويرها تجريبية كانت أو غيرها.. تعددت المحاولات النقدية لمنطق أرسطو، لكن لماذا اهتم بن تيمية بإفراد منطق أرسطو بدراسة نقدية موسعة؟ وما قيمة هذا الإسهام النقدي في سياق تاريخية علم المنطق؟

معلوم أن نقد ابن تيمية للمنطق مبثوث في العديد من فقرات كتبه، لكن أهم سفر خصصه قصدًا لهذا الموضوع هو كتابه (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، الذي تم طبعه مع تغيير في عنوانه إلى (الرد على المنطقيين).

والناظر في هذا الكتاب الفريد لا بد أن يلفت انتباهه هذا الاقتدار الفكري على الكشف عن إشكالات المنطق الأرسطي، ونقد أسسه وإيضاح لوازم أطروحاته. واختصارًا يمكن أن نقول إن هذا النقد يتجه أولا إلى الأساسين اللذين يستند عليهما البناء المنطقي المشائي، وهما: الحد الماهوي بوصفه طريق التصور. والقياس البرهاني بوصفه طريق التصديق.

أما الأساس الأول فقد نقده ابن تيمية من خلال مداخل منهجية وحجاجية كثيرة. منها نقده لنظرية الحد المنطقية بوصفها ساقطة في الدور، أي قول المناطقة: «لا ينال التصور إلا بالحد»، حيث إذا كان تصور شيء ما لا يتأتى إلا بالحد، وإذا كان الحد لا ينال إلا بالتصور، فإن الإشكال الذي يعترض المنطق الأرسطي، حسب ابن تيمية، هو: كيف يمكن حد ما لا نتصوره؟ وإذا كان الجواب هو أنه يجب تصور الشيء قبل حده. فإن هذا يناقض القضية الأولى: « لا يمكن تصور شيء دون حد». أما إذا قيل بأنها بدهية، فابن تيمية يحرص على تقديمها كقضية سالبة غير بدهية، وبرسم عدم بداهتها فهي إذن محتاجة إلى استدلال.

وفي المستوى الثاني فهو ما يتعلق بما ذكرتِه في السؤال، أي قيام نظرية ابن تيمية على نقد فكرة الكليات. ومعلوم أن ابن سينا وكذلك عدد كثير من الفلاسفة يشيرون إلى تعذر الحد – بتعريفه المنطقي - أي الذي يعطينا الكلي الماهوي.

فاشتراط الماهية في الحد ليحصل التصور – بمدلوله الفلسفي الأرسطي- أمر أساس في منطق أرسطو ؛ ومن ثم فإن تعذر إنجازه أو على الأقل قلة وندرة هذا النوع من الحدود – باعتراف المناطقة أنفسهم - يلزم عنه ندرة التصورات بشرطها المنطقي .

وتأسيسًا على ما سبق يصح أن نقول: إن هذا النقد الذي يقدمه ابن تيمية أراد به دحض المرتكز الأول للمنطق الأرسطي، أي الحد القائم على الجنس والفصل.

لكن لا بد من الإشارة هنا إلى أن هذا النقد التيمي للحد قد سُبق، فمعلوم أن السهروردي مثلا كان قد خلص إلى هذا الموقف من الحد المنطقي في كتابه الشهير (حكمة الإشراق)، حيث خصص فقرات لنقد التصور الأرسطي للحد عنونه بـ

(قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات).لكن على الرغم من ذلك يصح القول بكون نقد ابن تيمية كان أوسع وأعمق.

هذا من جهة النقد، أما التصور البديل الذي يقدمه ابن تيمية عن طبيعة الحدود فنستخلصه من كلامه فيما سماه بالمقامين الموجبين، حيث نرى أن أهم ما انتهى إليه في هذين المقامين هو تعريفه لوظيفة الحد بكونه تمييز المحدود عن غيره، وليس تصويره وتعريف حقيقته كما يدعي أرسطو وباقي المشائين!

وبناء على هذا الإدراك المنهجي لوظيفة الحد بوصفه تمييزًا، ينبه ابن تيمية إلى الخلل الذي اعترى العلوم الإسلامية وخاصة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه، حيث يرى أن التعريف المشائي لوظيفة الحد بكونه تصوير المحدود وتعريف حقيقته قد دخل إلى بنية العلوم الإسلامية منذ أواخر القرن الخامس الهجري، بينما في السابق لم يكن قد انزلق الفكر الإسلامي إلى هذا المزلق الخطير، حيث يرى ابن تيمية أن جميع المذاهب الإسلامية على اختلافها وتنوعها – معتزلية كانت أو أشعرية أو كرامية أو شيعية ... - لم تكن قد داخلتها هذه الرؤية الضيقة الحسيرة لمفهوم الحد.

ما هو نقده للقياس المنطقي؟

في مبحث الاستدلال وجه ابن تيمية انتقادات دقيقة للعملية القياسية بدءًا من مقدماتها الكلية، وانتهاء بنتائجها التي نعتها بالعقم. وهو شبيه بالنقد الذي سنجد ديكارت وبيكون وغيرهما من فلاسفة الغرب يتفقون على القول به، عند نظرهم النقدي في منطق أرسطو.

وجوهر نقد ابن تيمية هنا يؤول إلى إلزام المناطقة بالدور، أي فساد استدلالهم من أساسه. إذ لا بد من القول بأن المقدمات الكلية التي يتأسس عليها القياس يمكن أن تعلم بغير قياس – وإلا لزم الدور والتسلسل.

وإذا قِيسَ نقد ابن تيمية للمنهجية المنطقية الأرسطية بالمتداول المعرفي في زمنه يصح أن نقول إن له فضلًا وريادة في إبصار الكثير من النقائص المنهجية الثاوية داخل الصرح المعرفي اليوناني. لكن قولنا هذا لا يعني أن الفكر الإسلامي قبل ابن تيمية احتذى منطق أرسطو دون نقد. فالنظر في آراء السهروردي والنوبختي يؤكد أن المنطق الصوري حظي في تاريخ الفكر الإسلامي بمراجعات نقدية هامة. وقد استفاد منها ابن تيمية نفسه؛ ولكنه أضاف إليها، حتى يصح أن نقول: إن كتاب (الرد على المنطقيين) هو أوسع دراسة نقدية لمنطق أرسطو أنتجت في التراث الإسلامي.

خلال رحلتكم النقدية للفلسفة الغربية يبدو أنكم مارستم – ضمنًا - نقدًا للأطروحات العربية والإسلامية الناقدة للفلسفة الغربية، وعدّ بعض قرائكم أنه كان هناك بعض التحامل على تلك الدراسات، فما أبرز ما وجدتم في تلك الدراسات ؟

هناك كتابات كثيرة ذات فائدة مقدرة في تقديم الفكر الفلسفي الغربي. لكن الذي آخذته على كثير مما هو متداول من الكتابات الناقدة للفكر الغربي هو أنها تفتقر إلى الحس النقدي. كما أن الكتابات التي مارست نقدًا كانت مستواها المعرفي والمنهجي ضعيفًا.

فالكتابات التي حرصت على عرض الفلسفة الغربية والدعاية لها، نجدها خالية من أي موقف نقدي. وإذا راجعت ما كتب في اللسان العربي، عن الوضعية المنطقية عند دعاتها، أو عن الوجودية أو الماركسية ستلاحظ أن تلك الكتب بقيت في موقف الدعاية والإشهار ولم تتجاوزه إلى موقف النقد؛ وهكذا ستجد في كثير منها وثوقية في الدفاع وتبجيلًا للمذهب. وهذا ما جعلني أصفها بأنها مناشرة لحس التفلسف.

وهذا ما حفزني لكي أبدأ تأريخًا للفكر الفلسفي الغربي يتجاوز قصور الكتب المتمذهبة

لكن هذا اللحاظ النقدي لم يجعلني أنفي قيمة كثير من الكتابات التي قدمت الفكر الفلسفي الغربي، حيث كانت ذات عمق ورصانة في مستواها التحليلي، ولهذا فهي، رغم افتقارها إلى الحس النقدي، ذات قيمة بلا ريب.

أما عن الكتابات التي مارست دورًا نقديًا، وأعني بها خاصة ما أنتجه الخطاب الإسلامي المعاصر، تحت مسمى: (نقد الإيديولوجيات) أو دحض (المدارس الفلسفية الغربية)، فلا تخلو من السطحية في عرض مذاهب الفكر الفلسفي الغربي، حيث يقف العرض عند الخطوط المعرفية العامة دونما غوص إلى أعماق وتفاصيل هذه المذاهب. مما يشكك ابتداء في حقيقة اقتدار هذه الكتب على أداء دورها النقدي المزعوم. كما أن تلك الكتابات التي أنجزها الخطاب الإسلامي أغلبها مثقل بلغة الهجاء، لا اللغة المعرفية القادرة على الغوص في تفاصيل هذا الفكر، والكشف النقدي عن نقائضه الداخلية. فعندما تنتقد فرويد - مثلًا – سرعان ما ترفع فكرة (الليبيدو الجنسي)، وتقيم الدنيا وتقعدها بكلمات وعبارات إنشائية متشنجة ، ثم تخلص مباشرة إلى إعلان تهافت فرويد، هكذا بكل بساطة، وبلا حاجة إلى إحاطة شمولية بفكره وإسهاماته، وإبراز منظومتها المفاهيمية والمعرفية ، وما يعتور بناءها الدلالي والمنهجي من اختلالات .

وحين تأتي إلى نقد داروين سرعان ما تنتصب فكرة (الأصل الحيواني المشترك بين القرد والإنسان)؛ فتنصرف عن قراءة معرفية نقدية لفكر داروين إلى نقد انفعالي لا طائل تحته. وعندما تذكر دوركايم تسارع إلى إبراز مفهومه عن كون الدين

نتاجًا مجتمعيًّا يعكس السلطة الجمعية؛ فتغفل عن باقي أطره المعرفية والمنهجية، فيصير نقدها له قاصرًا عن شرط الإحاطة والاستيعاب.

من التآليف العربية تآليف منبهرة بالفلسفة والفكر الغربي، وتنساق إلى عرضه والدعاية لمدارسه ومذاهبه دون أدنى موقف نقدي - كما ذكرتم -، هل مشروعكم النقدي كاف لإيقاظها وجعلها على جادة النظر والنقد العلمي؟

لا أستطيع الحكم على مشروعي، بل هي مهمة القراء والباحثين. ثم إنه لا زال في بدايته، على الرغم من أنني نشرت منه اليوم ثمانية أجزاء، حيث لازال الطريق طويلًا، ولن يصح الحكم على كلية المشروع إلا بعد استوائه.

يفترض د. الطيب بوعزة فرضية: ليس ثمة إمكان إبستمولوجي لتأسيس الوعي الفلسفي خارج الدين. فكيف يفسر إذن رواج فلسفات إلحادية وأساطينها في أزمنة التنوير رغم نقدها الحاد للدين والمتدينين مثل: أوجست كونت، وديفيد هيوم، ووليام أوكامي، وشتراوس، وغيرهم من أساطين الفلسفة الحسية المادية الإلحادية، وكيف استطاعوا تأسيس مذاهب فلسفية والتمهيد لأخرى مثل: الاسمانية، واللا أدرية، والشكية، والعقلانية المنطقية، والطبعانية، والإنسانية، والوضعية، والعدمية وغيرها.

أجل إن قراءتي لتاريخ الفكر الفلسفي أبان لي أنه ليس ثمة إمكان إبستيملوجي لتأسيس الوعي الفلسفي خارج الدين. وشرط الإحالة إلى الماوراء بدأ منذ أولى تجليات الوعيين الديني والفلسفي، حيث رفع الكائن الإنساني نظره إلى السماء لتفسير الأرض؛ لأنه أدرك أن الوجود بفعل تغيره وعرضيته غير مكتف بذاته، ولا يمكن أن يستمد معناه من كينونته المحكومة بالصيرورة والفناء. فكان لا بد للوعي من أن يحيل إلى الماوراء. وهذه الإحالة المتعالية (الترنسندنتالية) هي في نظرنا جوهر وأساس الوعي الديني، كما أنها أساس إمكان قيام الوعي الفلسفي. غير أنه ببدء انهيار أقانيم المؤسسة الدينية الغربية مع المقاربات النقدية التي أنجزها فكر الحداثة والأنوار، انهارت إمكانية الإحالة، فانهار بذلك الإمكان الأنطولوجي للمعنى وليس فقط إمكانه الإبستمولوجي. ونقصد بالإمكان الأنطولوجي الاعتقاد بكينونة ماورائية نفسر بالإحالة عليها. وبانهيار هذا الإمكان آل الفكر الفلسفي، في سياق ما بعد الحداثة، إلى العدمية.

أما عن سؤالك «كيف نفسر إذن رواج فلسفات إلحادية وأساطينها في أزمنة التنوير رغم نقدها الحاد للدين والمتدينين مثل: أوجست كونت، وديفيد هيوم، ووليام أوكامي، وشتراوس، وغيرهم من أساطين الفلسفة الحسية المادية الإلحادية؟» فلنأخذ مثلا أول فيلسوف ذكرته في السؤال، أي أوجست كونت، إنه على الرغم من وضعيته ونقده الشديد للدين. فإنه في نهاية حياته عمل على البحث للمرحلة الوضعية عن ديانة، ورغم كونه صاغ ديانة وضعية سماها (ديانة الإنسانية)، فإن اصطلاحه عليها بلفظ الدين ومفاهيمه، يؤكد قوة التجربة الدينية واستمراريتها. وتلك إحدى مفارقات كل فلسفة إلحادية تتنطع إلى إلغاء الدين من حياة الإنسان. وهنا يصح أن نكرر مقولة موريس بلوندل: «ليس هناك ملحدون بمعنى الكلمة»، ونرى بناء عليها أن عودة كونت في آخر تطوره الفكري إلى البحث عن ديانة تليق بالمرحلة العلمية الوضعية دليل على كون الدين حاجة ملازمة لكينونة الإنسان وليست لحظة في صيرورة تطوره التاريخي محكومة بمنطق التجاوز.

إن قوة الاعتقاد الديني، واستعصاء انتزاعه من أطر التفكير البشري، وكذا من أنساقه الثقافية، أمر يتمظهر بوضوح حتى في تلك المحاولات الفلسفية التي تسعى إلى تجاوزه. فعند تحليل البنية المفاهيمية للفلسفات الملحدة، نلاحظ أنها لم تتجاوز الدين، بل كل ما فعلته هو أنها استبدلت دينا بآخر.

والنظر في مآل الفلسفة الكونتية دال بجلاء على مأزق الوعي اللاديني. حيث لم يقدم أوجست كونت فلسفته الوضعية بوصفها نسقًا معرفيًّا فحسب، بل أيضًا بوصفها (دينًا جديدًا)! حتى أنه كتب في إحدى رسائله بأنه واثق بأنه سيعظ قريبا في كنيسة نوتردام مقدمًا الوضعية بوصفها وحدها فقط الديانة الحقيقية والكاملة.

والواقع أن كونت، رغم قانونه الثلاثي المحكوم في تقطيعه للتاريخ بمنطق التجاوز، لم يكن يقدم نفسه بوصفه ملحدًا بل كـ(لا أدري). حيث كان ينظر إلى سؤال وجود الله بوصفه سؤالًا يجاوز الإمكان العقلي، ومن ثم لم يكن يرتاح إلى مسلك الجزم في الإجابة عليه، سواء بالإيجاب أو النفي. بل في رسالة إلى جون ستيورات مل، يقول كونت بكل وضوح أنه يرفض أن يسمى ملحدًا؛ لذا نجده يكرر أنه فيما يخص الإمكان المعرفي للعقل البشري يجب الوقوف عند سؤال الكيف وتجاهل سؤال لماذا؟ كما أن كونت رغم موقفه الناقد للدين لم يخف إعجابه بقوة الشعور الديني، وبقوة فكرة (وجود الله). ولهذا نلاحظ أنه حتى عندما كان يدعو إلى استبعاد فكرة (الإله) فإنه كان يحرص على القول بضرورة الإسراع في تعويض هذه الفكرة وإلا ستعود. وبهذا كان يبرر حرصه على إنشاء ديانة جديدة يعوض بها الديانة اللاهوتية.

لكن هذا التأسيس لديانة وضعية جديدة لم يكن مجرد حرص على استبعاد الديانة اللاهوتية، بل كان نابعًا عند كونت من تصور عن طبيعة الكائن الإنساني، حيث كان يشير أحيانًا إلى أن النزوع نحو التقديس والتعبد احتياج أساس في كينونة الإنسان لا بد من إشباعه. لذا نجده يشتغل على البنية المفاهيمية للدين، ليس لتجاوزها، وإنما فقط لاستبدال محتوياتها الدلالية!

فبدل فكرة (الإله) يقترح كونت فكرة الإنسانية التي يسميها حينًا بـ(الكائن الأعظم) وحينًا آخر بـ(الكائن الأعلى)، وبدل(عباد الله) يقترح كونت (خدام الإنسانية). ثم يتوج كل ذلك بتقديم ديانته بوصفها الديانة الأخيرة الخاتمة التي ستهيمن على البشرية جمعاء! كما كان ينظر إلى مشروعه الفكري بوصفه ثورة معرفية كبرى تستبدل كنيسة باريس بكنيسة روما، أي تنقل مركز الدين من الكاثوليكية في روما إلى الوضعية وديانة الإنسانية في باريس.

وتكفي هذه التسميات ذاتها للدلالة على خضوعه الكامل لمنطق المفاهيم الدينية، فاستعماله لدوال لغوية مثقلة بالإيحاء الديني كـ (الأعظم) و(الأعلى) و(المقدس)... دال على عجز الوعي اللاديني على تجاوز الدين.

المراحل الثلاث التي مرت بها الفلسفة الغربية في صيرورتها: الإدراك والجهاز المفاهيمي المؤسس، وعلاقة الحيازة والقراءة التقنية للكون لغرض السيادة عليه، علاقة الالتذاذ، هل لها امتدادات اليوم، وكيف أثرت في الواقع الفلسفي والاجتماعي الغربي المعاصر؟ ألم تغدُ المعرفة في زمننا المعاصر جوهرًا تقنيًا، لا تستهدف المعرفة في بناء التصور والمفاهيم ولا السعادة والالتذاذ بها، وإنما تتغيا السيطرة واستغلال الغير وتنشيط الرأسمالية، وإفقاد الفرد قيمته الفردية في التفكير والقرار والرفض، لتصبح السيطرة لمالكي وسائلها، وتعمل في آليات التلاعب بالجماهير والتحكم بها، ألا يعد ذلك امتدادًا للمرحلة الحيازية؟

هي امتداد للمرحلة الحيازية ولكن بمنطق التذاذي. ومن ثم فهذا توكيد لتلك النظرية التي قدمتها كنظام حكم تطور تاريخ الفلسفة الغربية. وهي النظرية التي نتجت عن تأملي في صيرورة الفكر الفلسفي الأوربي، وبحث متونه، وخلاصتها أن علاقة الوعي الأوربي بالوجود شهدت ثلاثة أنماط مُمَنْهجَةٍ لفعل التفكير في حقيقة الوجود، اصطلحت عليها ب: (علاقة الإدراك) وأساسها (اللوغوس)، و(علاقة الحيازة) وأساسها (التقنية)،و(علاقة الالتذاذ)وأساسها (الإيروس).

فإذا نظرنا بلحاظ المقاربة المُوجِزَةِ لخصائص المركَّب المعرفي الذي تبلور في تاريخ الفلسفة الغربية، سنلاحظ أن التقليد الفلسفي، منذ الإغريق حتى ديكارت، قام في رؤيته للوجود على أساس علاقة إبستيمولوجية تتقصد الإدراك المعرفي؛ وهذا ما اتضح لي عند تحليلي لصيرورة وتحولات فعل التفكير الفلسفي الأوربي، كما تم إرساؤه مع أفلاطون وأرسطو، بناء على توليفهما بين الفلسفتين البارمينيدية والهيراقليطية، واعتمادهما مفهوم الحد الماهوي السقراطي؛ ثم تبين لي بتتبع تلك الصيرورة، انتقال الجهاز المفاهيمي المؤسس للنظر إلى الوجود، وتحوله من نمط العلاقة الإدراكية، كما تم تثبيتها منطقيا مع الأرسطية، إلى نمط العلاقة الحيازية مع ديكارت وفرنسيس بيكون. ثم بعد عصر الكوجيتو، إنهار أساس العلاقة الإدراكية، فاتحًا المسار نحو تعالق جديد مع الوجود، أساسه استثمار السيادة على الكون للالتذاذ به.

وقد فسرت هذه النهاية بفقدان العقل الفلسفي للأساس الديني؛ وبيان ذلك:

أن ديكارت لما وضع العقل كمرجعية معرفية، بمعناه كجوهر مفكر قادر على بلوغ الحقيقة بمفرده وبمعزل عن أي سند ماورائي، فإنه - سواء وعى ذلك أم لم يع- أرسى لأوروبا عقيدة جديدة تم فيها تأليه العقل ورفعه إلى مقام المطلق.

لكن هذا المقام لن يستطيع العقل البقاء فيه طويلًا، إذ سرعان ما بدأ النقد الإبستيمولوجي يشكك في قدرته وإمكانه المعرفي، مع هيوم ثم كانط، الذي كان مشروعه الإبستيملوجي مساءلة شاملة لأرضية الحداثة سواء في مسندها العقلاني أو في مسندها التجريبي. والخلاصة التي انتهى إليها كانط هي أن العقل محدود بحدود عالم التجربة والظاهر، وليس قدرة معرفية مطلقة.

وهنا وجد الفكر الفلسفي الأوربي ذاته أمام أزمة عميقة لا تطال فكرة أو مبحثًا من مباحثه فحسب، بل تطال الأساس الذي ينهض عليه. فمع بدء النقد الكانطي لم يعد للعلاقة الإدراكية أي أساس يُنهضها، فرغم أن هذه العلاقة تم الاعتناء بتأسيسها منذ الأفلاطونية والأرسطية، وتم توثيقها وتوجيهها مع الديكارتية، نحو التأسيس لممارسة السيادة على الوجود، فإن النظر الكانطي في إمكان المعرفة أفقدها السند. وقد كانت الفكرة المنهجية التي قدمها كانط في كتابه (نقد العقل الخالص) إرهاصاً بتبلور نقد جذري للوعي الفلسفي الحداثي، إذ أن المراجعة النقدية التي أرادها صاحب مشروع «النقد»، أن تكون مجرد تعيين لحدود اشتغال القدرة الفاهمة، ستنقلب إلى التشكيك في العقل بأكمله، لتخلص إلى تخطيه مع فلسفات ما بعد الحداثة التي بدأت في التبلور في نهاية القرن التاسع عشر. حيث انقلب الأمر إلى تأسيس علاقة إيروسية تتقصد الالتذاذ. والانقلاب من علاقة الإدراك والحيازة إلى علاقة الالتذاذ هو في نظري نقلة جذرية في تمثل الوجود، وأسلوب التفاعل معه. غير أن الأمر ليس مجرد انتقال إلى صيغة جديدة في التعالق مع الوجود، بل هو في العمق تعبير عن أزمة عميقة تثوي داخل الفكر الفلسفي ناتجة عن فقدان الإمكان الميتافيزيقي لتأسيس العلاقة الإدراكية. فالتراجع عن العلاقة الإدراكية إلى العلاقة الالتذاذية الإيروسية يجد تفسيره في أزمة الحقيقة، وفقدان المعنى نتيجة تقويض الميتافيزيقا، سواء في أبنيتها الفلسفية التقليدية أو بنائها الديني.

ولـذا لم تجد فلسفة ما بعد الحداثة مـن مسلك سـوى التوصية بالاكتفـاء بالالتـذاذ بالوجـود، بعـد أن عجـز اللوغـوس الفلسـفي عـن محاولـة إدراكـه وفهمـه. ومـن ثـم فمدخـل الإيـروس ليـس مدخـلا إبسـتملوجيا، بـل مدخـلا للالتـذاذ ، بسـبب مـا يستشـعره المتفلسـف المعـاصر مـن فـراغ المفاهيـم المؤسسـة للتفكير ، وعـدم إمـكان اليقـين بوجـود الحقيقـة؛ وهـو فـراغ لا يمكـن تعويضـه - مـن منظورنـا - إلا بإعـادة تجديـد الوعـي الفلسـفي تجديـدًا دينيًـا.

عندمـا تحـدث بـول ريكـور عـن مصطلـح (الذهـن) mind -الـذي ذكـره هيدجـر في الكينونـة والزمـان- قـال: «وهـي كلمـة إنجليزيـة مـن الصعـب جـدًا ترجمتهـا إلى الفرنسـية». ويقـول أيضًـا: «لهـذا فـإني قـد قـررت مـع فرانسـوا زوسـتور أن أتـرك كلمـة ال Dasein بـدون ترجمـة إلى الفرنسـية». صحيـح أن الترجمـة لا تعطـي كل المعنـى المكتمـل للموقـع الفلسـفي ولكنهـا تقـرب معناهـا للتصـور، فلـماذا فرقتـم في كتاباتكـم بـين المصطلحـات: فبعضهـا توردونهـا مترجمـة بمعناهـا، وبعضهـا تتمسـكون بالألفـاظ الأجنبيـة مثـل: أنطولوجيـا، إبسـتمولوجيا، فينومنولوجيـا، ترنسـندنتالية وغيرهـا.

فهـل هـو اعـتراف بقصـور في اللغـة العربيـة، أو كسـل المترجمـين؟ ومـا وظيفـة القواميـس الفلسـفية الحديثـة، وهـل سـيكون مـن مشروعاتكـم الحمولـة المعرفيـة للترجمـة العربيـة للمصطلحـات الفلسـفية الغربيـة؟

في جميـع كتبـي أحـرص مـا أمكـن عـلى التعبـير العـربي، لكـن المصطلحـات الدالـة عـلى علـم مـا أو مذهـب مـا فغالبًـا مـا أورده معربًـا لا مترجمًـا. فبعـض الحـدود المتداولـة في مختلـف اللغـات، كالأنطولوجيـا، والإبسـتيمولوجيا، والميتودولوجيـا، والترنسـندنتالي، واللوغـوس... ونحوهـا، أوردهـا بمنطوقهـا الأجنبـي بسـبب شـهرته وهـذا ليـس دالًا عـلى عجـز العربيـة ولكنـه دال عـلى أننـي لا أرتـاح للمقابـل العـربي لهـا، فـأرى أنهـا بحاجـة إلى ترجمـة أدق. ولكـن بمـا أننـي لسـت بصـدد العمـل الترجمـي فإننـي لا أرى بأسًـا مـن اسـتعمال تلـك الكلـمات برسـمها الأجنبـي

ألا يعـد نجـاح نسـق مـا في الجمـع بـين الفلسـفة والاجتـماع والسياسـة يعطيـه الحـق لتسـويق نفسـه كونيًـا، ليكـون ناظمـة الفلسـفة الكونيـة، كالليبراليـة مثـلًا؟ أليـس للبراليـة فوائـد ومنافـع سياسـية واقتصاديـة واجتماعيـة؟

كثـيرة هـي الأنسـاق الفلسـفية التـي تجمـع بـين الفلسـفة والاجتـماع والسياسـة، بـل غالبًـا لا يسـمى النسـق كذلـك إلا عندمـا يتوفـر عـلى تلـك الشـمولية والتركيـب.. إذن القضيـة ليسـت في الجمـع بـل في كيفيـة الجمـع، وهـل نجـح هـذا الجمـع أم لا؟. وفيـما يخـص الليبراليـة تحديـدًا لا أراهـا ناجحـة في التوليـف بـين أبعـاد الفكـر والاجتـماع. حيـث أرى نقائصهـا في الاقتصـاد أكـبر مـن نقائصهـا في السياسـة. بتعبـير آخـر: إن بعـض النجاحـات التـي حققتهـا الليبراليـة في المجـال السـياسي تقابلـه كثـير مـن الإشـكالات عـلى مسـتوى الاقتصـاد والقيـم الاجتماعيـة. ولهـذا حرصـت في الكتـاب عـلى التمييـز بـين الليبراليـة كفكـر سـياسي يختـص بتنظيـم العلاقـة السياسـية في المجتمـع وبـين الليبراليـة كاقتصـاد واجتـماع وقيـم.



ما الأسباب التي جعلتكم تخوضون لجج النقد لفلسفة تفرض على أنها كونية حتمية خاتمة للإبداع الإنساني؟

بينت في كتابي نقد الليبرالية أن الأسباب التي دعتني إلى تخصيصها بالنقد، هو مكانتها وهيمنتها في الزمن المعاصر. وعندما كنت طالبًا في الجامعة وبالضبط في العام الأول في قسم الفلسفة، كتبت كتابًا في نقد الماركسية، ونشرت وقتها بحثين منه، لكن اليوم إذا ما خُيّرت بين نقد الليبرالية أو نقد الماركسية لاخترت بالتأكيد نقد الأولى؛ لأنها صارت تقدم بوصفها الأنموذج الوحيد لتسيير الشأن السياسي والمجتمعي. بل يُزعم أنها آخر ما يمكن للبشرية أن تبدعه في مجال الأفكار السياسية والنظم المجتمعية، وقد وجد هذا الخطاب ترجمته الواضحة، في نظرية (نهاية التاريخ) عند فوكوياما قبل أن يتراجع عنها مؤخرًا.

إن ما سبق كان هو المحرك الذي دفعني إلى وضع الفلسفة الليبرالية موضع التأمل النقدي. وكان منهجي في الكشف عن أوهام هذه الفلسفة، هو التحليل التاريخي لنشأتها وتطور مفاهيمها، فضلا عن قاعدتي الفلسفية الناظرة إلى المثل كأفق لا كمحصول. وقد خلصت بذلك إلى فصل الليبرالية عن مفهوم (الحرية)، مؤكدًا أن الخلل الجوهري الذي يثوي داخلها هي اعتقادها بأنها التحقق الواقعي لمثال الحرية. ووسمت هذا النمط من التفكير بكونه إفقارًا للإنسانية، فضلا عن كونه وعيًا سطحيًا بدلالة الوجود الإنساني في علاقته مع (المثل).

وهذا المدخل في نقد الليبرالية سميته بـ(النقد المثالي)، والمقصود منه أن الحرية، مثلها مثل العدالة والحقيقة والخير... وغيرها من المثل، هي في منزلة الأفق بالنسبة لحركة الفكر والفعل.

أي أن الزعم بتجسيدها هو مجرد افتئات بل إفقار للثقافة والاجتماع. حيث أن بقاء الفكر معتقدًا بسمو المثال، يجعله دائمًا في موقع المراجعة النقدية لمحصوله، طالبًا التجويد والتطوير الدائمين.

والليبرالية بنزوعها الاحتكاري لمثال الحرية، تحسب أنها هي الفلسفة السياسية الوحيدة التي يمكن أن تحمل هذا المثال وتعمل على تجسيده في الواقع، وبهذا تنفي أحقية غيرها من النظم والأفكار السياسية في تبني مفهوم الحرية. والنظر في واقع النظم المجتمعية الليبرالية وتاريخها يؤكد أن النمط الليبرالي بإطلاقه لحرية الرأسمال صار استبدادًا مكبلًا لا محررًا. فضلًا عن الفوارق المادية التي عمّقها في واقع الحياة بين فئات المجتمع الواحد، وبين أقطار المجتمع الدولي عامة (شمال / جنوب).

ومكمن الخلل في الرؤية الرأسمالية الليبرالية إلى طبيعة الاجتماع البشري، هو نظرتها الذرية للوجود البشري. ومثل هذه النظرة لا يمكن أن تثمر فهمًا صحيحًا لمقتضيات العيش الجمعي، بل تنتهي إلى تثبيت الأنانية الفردية، وإطلاقها من كل عقال ولو كان عقال القيمة والمصلحة العامة. وهذا ما نلحظه في أشكال القيم الجديدة التي أفرزتها الليبرالية والنيو-ليبرالية، حيث انحلت روابط الأسرة والقيم الأخلاقية، وأصبحت الحرية معولًا جاهزًا لهدم القوائم الرئيسة التي لا يمكن للعيش الإنساني أن يقوم إلا بها. كما ترتبط بالنظرة الذرية إلى المجتمع، نظرة مادية إلى الإنسان تختزله في مجرد كينونة بيولوجية تنتج وتستهلك. **ولهذا فتناولي لليبرالية بالنقد لا يعني أنني أعارض مبدأ الحرية الإنسانية، أو أعارض نمط الانتظام السياسي وفق مبدأ الديموقراطية، بل أرى أن هذين المبدأين شرطان ضروريان لترقية الواقع وضبط اختلافاته وتصريفها.**
وإنما نقدي لها آت من كون الليبرالية في جوهرها ليست تحريرًا للكائن الإنساني، إنما هي تحرير للرأسمال، ليتحول من أداة إنتاج تخضع للمراقبة الاجتماعية، إلى كيان مهيمن يتحكم في الاقتصاد والسياسة والإعلام.. ويوجه مسار الحياة الإنسانية وفق منطقه المادي القاصر.

قراءة تقديمية لمشروع الدكتور الطيب بوعزة الفلسفي الجديد[1]

د. رشيد الراضي

أستاذ التعليم العالي، دكتوراة في الفلسفة

مؤلف كتاب: الحجاج والمغالطة من الحوار في العقل إلى العقل في الحوار وغيره

انعطافة مثيرة قام بها الدكتور الطيب بوعزة في السنوات القليلة الماضية حين اختار السباحة ضد التيار، تيار الاستسهال والسطحية الذي بات للأسف علامة فارقة في الأعمال الرائجة اليوم في ساحة الفكر الفلسفي العربي، مفضلا بذلك الاندراج في سلك الباحثين والمفكرين المؤمنين بأهمية التأسيس والبناء القاعدي مقدمة لأي نهضة فكرية وفلسفية مرجوة.

في عزلته الصوفية المعهودة عليه يختلي الدكتور الطيب ليسطر برزانة وطول نفس ما سوف يستوي في المقبل من السنوات مساهمة تأريخية للفكر الفلسفي الغربي معقودة بلسان عربي مبين، ومصبوغة بروح متحررة من طقوس الكتابة التأريخية للفكر الفلسفي ومواضعاتها الراسخة رسوخ الحجارة الصلدة، روح شغوفة بركوب مراكب النقد والمراجعة والمساءلة والرد والاعتراض، حتى وإن تعلق الأمر بقامات فلسفية مهيبة.

ويسعدني أن أدلي في هذا المقام بدلو في جانب من المنجز من هذا المشروع، وهو الكتاب الأول والثاني، وذلك بورقة قدرت أن أجعلها مشتملة على مقالين متداخلين ومتكاملين، مقال في العرض والتوصيف، ومقال في التوجيه والتقويم، ولا يخفى أن اقتصاري على كتابين من الرباعية المنشورة وصومي عن القول في الكتاب الثالث والرابع مرتبط بظروف هذا العرض وقيوده من حيث الزمان المخول والشروط الضابطة.

مقال في التوصيف

في هذا المقال أحاول تقديم وصف إجمالي للمتن الذي هو مدار الحديث في هذه الورقة. ويتعلق الأمر بكتابين من ضمن سلسلة من الدراسات التوثيقية التحليلية النقدية التي بدأ الدكتور الطيب بوعزة في نشرها منذ سنة ٢٠١٢ ضمن مركز نماء للبحوث والدراسات، وهي مؤسسة للنشر تباشر عمليها انطلاقا من بيروت بلبنان والرياض بالمملكة العربية السعودية. وقد اختار الدكتور بوعزة لهذه الدراسات إطارا جامعا عنوانه (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي ـ قراءة نقدية). والظاهر من هذا العنوان، ومما أنجز إلى اليوم في نطاق هذا المشروع أن الدكتور الطيب بوعزة عازم على تزويد المكتبة العربية وإتحاف القارئ العربي بمدونة تأريخية منظمة ومنسقة ومفصلة تستعرض الفقرات الكبرى لهذا الكيان المعرفي المسمى (تاريخ الفكر الفلسفي الغربي)، وتستصحب في هذا الاستعراض حس النقد الذي بوأه الدكتور بوعزة في هذا المشروع منزلة عليا حين اعتبر أن غيابه في كثير من المنجز العربي من تأريخ الفكر الفلسفي الغربي وضعفه في عناصر أخرى من هذا المنجز هو أحد الدوافع التي حفزته للانخراط في هذا المشروع، فمختلف أنماط البحث العربي في حقل الفلسفة تعاني من غياب أو قصور الحس النقدي كما يقول الدكتور بوعزة (أنظر (دلالة الفلسفة وسؤال النشأة) ص.٩).

مشروع الدكتور بوعزة في تأريخ الفلسفة الغربية إذن لا زال مشروعا بالفعل بالنظر إلى المحطة التي يوجد فيها راهنا، فقد أصدر الدكتور بوعزة إلى حد الآن أربعة أجزاء لا زال فيها يرتع في ربيع الفلسفة مع آبائها اليونانيين الأوائل، وقد استهلها بكتاب مدخلي هو بمثابة الأرضية التي سيقام فوقها هذا البناء المعرفي، خصصه للنظر في (دلالة الفلسفة وسؤال النشأة)، وجعل منه مناسبة لنقد ما سماه بـ(التمركز الأوروبي)، والظاهر أن هذا الكتاب الافتتاحي يكتسي أهمية استثنائية ضمن هذا العمل الطموح، فهو بمثابة خارطة طريق لهذا المشروع يسد فيه مسد المقدمة الخلدونية في كتاب العبر للعلامة عبد الرحمن ابن خلدون.

في هذا الكتاب المدخلي تناول الدكتور بوعزة عبر تقديم وفصلين وخاتمة قضيتين أساسيتين هما دلالة الفلسفة ونشأتها، إذ دقق في الفصل الأول الدلالة اللغوية الخالصة لهذا اللفظ، متجولا في لحظات الميلاد الأولى لهذا اللفظ، مستعرضا الآراء المشهورة بين مؤرخي الفكر الفلسفي في هذا الباب مناقشا مذاهبهم في التشكل الأول لهذا التركيب المزجي بين (فيلو) التي تفيد معنى المحب و(صوفوص) التي تدل على الحكمة ليؤلف من ذلك لفظ الفيلسوف أي محب الحكمة، واستخلص من هذه الجولة استحالة: «الجزم ــ يقول الدكتور بوعزة في ص ٥٠ ــ في أصل تركيب اللفظ سواء كان العزو إلى فيتاغور أو كان إلى سقراط، ولذا يظل الأمر محل خلاف، وإن كان التقدير الاحتمالي يميل إلى القول بأن لفظة (فيلسوف) من نتاج (الأفلاطونية) لأن في متنها وخاصة في (المأدبة) و(الجمهورية) و(دفاع سقراط) استعملت لأول مرة لفظتا فلسفة وفيلسوف على نحو تظهر فيه بوضوح دلالة الفلسفة في صورة ممارسة معرفية متميزة عن غيرها من أنماط التفكير».

لا يقف الدكتور بوعزة عند حدود هذه الجغرافية الدلالية اللغوية للفظ الفلسفة بل يجيل نظره في التلوينات الدلالية المتنوعة لهذا اللفظ بحسب نماذج مختارة من مدارس ومذاهب الفكر اليوناني ذاكرا على جهة الحصر التصور الأفلاطوني والإيزوقراطي والأرسطي والشكاكي والأبيقوري والرواقي مستخلصا من عرض هذه التصورات سمة الاختلاف في تحديد ماهية الفلسفة رادا رأي من يرى وجود مشترك بين هذه التحديدات الدلالية، مؤكدا أنه من: «الصعب ـ والكلام للأستاذ الطيب ـ أن نخرج من النتاج الفلسفي اليوناني بتصور محدد ينبني عليه تعريف دقيق للفلسفة يتصف بالانضباط في الدلالة والتعين والشمول في الماصدق». إن هذه السمة الإشكالية كانت منطلق الدكتور بوعزة لقول مسهب في فقرة أخرى من هذا الفصل الأول رصدها للنظر في ما سماه (أسباب استشكال مفهوم الفلسفة)، وهي أسباب عددها في كثرة تعاريفها والصبغة الشخصية للإنتاج الفلسفي وميوعة حدود موضوع الفلسفة، وصعوبة تحديد ملامح المنهج الفلسفي وحراك البنية المفاهيمية الفلسفية.

وقد كان الدكتور بوعزة موفقا في حسن العبور والتخلص من هذه الفقرة ليواليها بفقرة أخرى رابعة من هذا الفصل (في دلالة الفلسفة)، فقد استخلص من هذا الاختلاف الذي يعتبر المقترحات التعريفية

---

[1] المقال مضمون ورقة قدمت في ندوة نظمت لتقديم مشروع الدكتور الطيب بوعزة في تاريخ الفلسفة الغربية بمدينة طنجة المغربية سنة ٢٠١٥.

للفلسفة في الأدبيات المشهورة في هذا الباب ضرورة تغيير الوجهة نحو تعريف الفعل الذي يثمر هذا النتاج المعرفي، أي فعل التفلسف الثاوي خلف كل نتاج فلسفي. إن هذا الفعل التفلسفي يتميز بخصائص كبرى يعددها الدكتور بوعزة في الحس النقدي، والرؤية المنهجية، والنظرة الكلية، وغياب التراكم التجاوزي، باسطا كل خاصية من هذه الخصائص بسطا مشفوعا بالشرح والبيان والتقييد والتدقيق. ليختتم هذا الفصل بدلو يدلي به في هذا الخضم من الأفكار المتعلقة بقضية تعريف الفلسفة مدافعا فيه عن وجهة مختلفة في المطلب والمنهج، وجهة مطلبها التعرف على الفلسفة بدل تعريفها الذي يقع في عديد من الآفات، ومنهجها المقاربة التاريخية القائمة على رصد المذاهب والأطروحات، والنبش فيها للكشف عن تطورات المفهوم وتحولات المناهج والأدوات، أي أننا مع الدكتور بوعزة سنغير الوجهة من السؤال التقليدي المدرسي ما هي الفلسفة؟ إلى صيغة أخرى جديدة يقترحها الدكتور الطيب يعبر عنها بـ(هاهي الفلسفة).

كما سبق القول، فإن الدكتور بوعزة يشفع في هذا الكتاب سؤال الدلالة بسؤال النشأة، وذلك في فصل يعقد فيه (محاكمة) صارمة لتوجهات في الفكر الغربي تنزع منزع المركزية المتطرفة، فتدعي الاختصاص بالفكر الفلسفي والامتلاك الحصري للعبقرية التي أثمرت هذا المنتوج المسمى فلسفة، بوصفها مولودا إغريقيا خالصا، وهي الأطروحة التي سايرها نظار العرب قديما وحديثا، ورددوها بتسليم غريب كما بين ذلك الدكتور بوعزة في الكتاب ذاته.

هذا (المذهب الفصلي) باصطلاح الدكتور بوعزة، أي الذي يفصل الفلسفة اليونانية عن كل ماض فلسفي مفترض يقابله الطيب بـ(مذهب وصلي) يقرر فيه والكلام للكاتب: «وجوب الانتقال في سؤال النشأة من جواب يفصل الفلسفة اليونانية عن سياق حضارات الشرق السابقة عليها، إلى جواب يجعل نشأتها مستأنفة، أي أن الحضارات السابقة لليونان «كان لها (فضل الإسهام في انطلاقتها)». والفصل الثاني من الكتاب هو في جملته نقض لنظرية الفصل، ودفاع عن نظرية الوصل البديلة، إذ يقرر الدكتور بوعزة في هذا السياق أن وقد نظرية الوصل تدعمها أركان أربعة هي: أولا، السبق الزمني لحضارات الشرق قياسا إلى الحضارة اليونانية. وثانيا، طبيعة السياق الجغرافي اليوناني المنفتح، والذي جعل فرضية التفاعل الحضاري راجحة. وثالثا، قانون تطور الحضارة الذي يقرر أن البشر يشتركون في بلورة الحضارة، ولا طاقة لجنس واحد بتحقيق ذلك منفردا. ثم أخيرا، مستجدات البحث في حضارات الشرق مع أواخر ق ١٩، والتي جاءت بعكس ما تشتهيه رياح النظرية الفاصلة. وضمن هذه الخطاطة العامة ينطلق الدكتور بوعزة في نقد أطروحة الفصل وتسويغ أطروحة الوصل عبر استقصاء موسع لشواهد التاريخ الفعلي للفكر الفلسفي الذي يكشف عن واقع التفاعل بين الفكر الفلسفي اليوناني وتراث الحكمة المصرية والفينيقية والهندية.

الكتاب الثاني في هذه السلسلة خصصه الدكتور بوعزة للفلسفة اليونانية ما قبل السقراطية وقد استعرض الباحث في مدخل وبابين كل واحد منهما ينفتح على فصول ثلاثة وخاتمة إضافة إلى خاتمة كلية نهائية لهذا الكتاب، استعرض الباحث تشعبات الفكر اليوناني السابق لسقراط والإشكالات المنهجية التي تلازم هذه الحقبة الفلسفية الدقيقة، عارضا ومستشكلا في الباب الأول مفهوم (الرؤية إلى العالم) بوصفه البوصلة المنهجية للسير في هذا الخضم الفلسفي الهائل، لقد اقترض الدكتور بوعزة هذا المفهوم من حقل العلوم الإنسانية وهو اختيار منهجي (استراتيجي) إن صح التعبير بالنسبة لمشروع الدكتور بوعزة، إذ يجسد إجرائيا مبدأ عاما قرره ودافع عنه في مقدمة هذا الكتاب، مفاده أن ممارسة التفلسف لا ينبغي عزلها ـــ شأنها في ذلك شأن أي ممارسة أخرى ـ عن ما يسميه الدكتور بوعزة بـ(المعنى الكلي)، فالكائن البشري ـ يقول الطيب بوعزة ـ :« يأكل ويلبس ويرى ويتذوق ويحكم... بطرائق خاضعة للرموز والدلالات ومشروطة بها» أي محكومة بهذا المعنى الكلي الموجه، فهو يقول بوعزة: «الرؤية التي تمنح المجتمع لحمته الرابطة بين مختلف مكوناته، التي بدونها يصير مجرد تركيم لأفراد لا مجتمعا منظوما بعلاقات ووشائج تمنحه صفة الديمومة...»، وفي هذا المعنى الكلي تنصهر منظومات من القيم والمعتقدات الدينية والموجهات الثقافية تؤثر عميقا في المسارات الفكرية والمادية التي يسلكها الكائن في سائر أحواله. إننا هنا إزاء اعتراض واضح على النزعة المادية التي تُفْرِط في النظر ـــ يقول الدكتور بوعزة ـ إلى الوجود المجتمعي باعتباره مجموعة من البنيات والشروط، جاعلة من المعتقد الديني والرؤى الفلسفية ونسق القيم مجرد طينة طيعة تتأثر ولا تؤثر، وهي بهذا الاعتبار «مقاربات أبعد ما تكون عن الاقتدار على فهم الظاهرة الإنسانية...» (ص٥٣)

إن المطلوب في كل دراسة للتفكير الفلسفي أن تستصحب هذا المفهوم ما دام أن «التفكير الفلسفي ـــ يقول الدكتور الطيب ـــ ليس فقط مشغولا ببلورة رؤى العالم، ومشدودا إلى مطلب كلية المعنى، بل إن بنية النسق الفلسفي ذاته تكاد تطابق بنية مفهوم (الرؤية إلى العالم) (ص ٥٨)، ومن ثم فإن قراءة الفلسفة ما قبل السقراطية لا يمكن أن تتم على نحو ملائم دون ربطها بسرديات الميثولوجية الإغريقية التي تختزن رؤيا إلى العالم فرضت ذاتها على مختلف ديناميات الوعي الفلسفي اللاحق، وتأسيسا على ذلك تكون القراءة الأرسطية لهذا التراث ضمن سؤال التركيب الفيزيائي للعالم قراءة متعسفة ومبخسة. «فلا ينبغي ـــ حسب الدكتور الطيب ـــ مقاربة مفهوم الماء عند طاليس بالسائل المشروب، بل بمفهوم الأوقيانوس في ميثولوجيا هوميروس، ولا ينبغي مقاربة مفهوم الأبيرون عند أنكسيمندر بمفهوم الهيولى الأرسطي، بل بمفهوم الكاوس في تيوغونية هزيود، ولا ينبغي مقاربة مفهوم الهواء عند أنكسيمنس بما نستنشقه، بل بمفهوم الروح كشرط للحياة» (انتهى كلام الطيب).

ويخلص الدكتور بوعزة إلى بلورة دعوى كبرى يقرر فيها أن الأمر في مجمله: «يستلزم منا إعادة قراءة تاريخ الفلسفة في سياق علاقتها بالدين، وبالتالي لن نختزل المشروع الفلسفي في اختبارية فيزيائية، بل نمنحه مداه الفكري الذي يدل عليه، والذي فيه وحده نزعم أننا سنجد مفتاح فهمه».

على هذا الهدي المنهجي يمضي الدكتور بوعزة في فحص الميثولوجيا الإغريقية في الفصل الثاني من هذا الباب، مستشكلا في البدء المتن الميثولوجي الإغريقي، وناظرا بعد ذلك في جنيالوجيا المعتقد الديني الإغريقي، أي التشكل التاريخي لمنظومة المعتقدات الدينية التي استوطنت بلاد الإغريق مع الغزو الهندو أوروبي، وتشكل الحضارة الميسينية، ثم محللا نصوص الأسطورة اليونانية الكبرى كتيوغونيا هزيود وإلياذة وأوذيسة هوميروس، وكاشفا عن دلالاتها بخصوص الحالة الدينية والسياسية والاجتماعية الإغريقية وباحثا عن نويات الرؤيا إلى العالم الكامنة في هذه النصوص من تصورات للألوهية والكون والإنسان. ليعبر من كل ذلك إلى القول في إشكالات الفلسفة ما قبل السقراطية من حيث مصادرها وأسئلتها وتأويلاتها.

أما الباب الثاني فقد خصصه الباحث للقول المفصل في الفلسفة الملطية التي تجسد لحظة التأسيس في تاريخ الفكر الفلسفي، وذلك من خلال الاستعراض التفصيلي لأعلامها الكبار وإسهاماتهم العلمية والفلسفية، إذ نقف مع طاليس مهندسا وفلكيا ورياضيا وفيلسوفا من خلال

الشذرات التي حفظها لنا أفلاطون وأرسطو وشراحهما اللاحقون، ونقف كذلك في هذا الباب مع أنكسيمندر ومفهومه عن الأبيرون كأصل للوجود أو اللامتناهي بالاصطلاح الشائع، ثم أخيرا مع أنكسيمنس ومفهومه عن الهواء كأصل للوجود، عارضا هذه الآراء والتصورات ضمن المنظور المنهجي الذي تقدم بيانه، باحثا في الدلاليات الدينية والثقافية، وتنزيلات المعنى الكلي في هذه الآراء والتصورات.

مقال في التوجيه والتقويم

لقد اختار الدكتور بوعزة في هذا المشروع أن يرتفق القول الفلسفي دون غيره من الأقوال، ويفاكر نصوصه دون غيرها من النصوص، ويناظر أصحابها دون غيرهم من الناس، وقد يحلو لقائل أن يقول إن هذا بدهي مفهوم، مادام أن الطيب بوعزة ينحدر من نفس العائلة التخصصية، أي عائلة الفلسفة التي تشكل مادة اشتغاله المهني ومجال اهتمامه البحثي. إن هذا التوجيه له بالفعل ما يسوغه لكنه لا يكفي في حالة الدكتور بوعزة الذي يَعرف من يعرفه أنه واسع الاطلاع متشعب الاهتمام تنحو أشرعته تارة نحو الدراسات الشرعية بفروعها المختلفة، وأخرى صوب المباحث السياسية والاجتماعية والنقد الأدبي والفنون والتاريخ، لكنه آثر أن ينيخ ضمن هذا المشروع في رحاب الفلسفة دون غيرها من الرحابات ويسبح في بحرها الزاخر دون سواه من البحور، ويظهر من وعوده الصريحة والضمنية في ثنايا الكتب التي أصدرها إلى حدود اللحظة أنه قد عزم على المقام في هذا المقام طويلا، وربما يستقر على أرضه إلى نهاية المشوار. وتقديري أن الدكتور بوعزة رجح هذا الاختيار على أسس راسخة من الوعي بأهمية هذا المشروع في ذاته وخطورة الآثار المترتبة عليه في السياق المعرفي العربي الإسلامي، وذلك بالنظر إلى ما يمكن الاصطلاح عليه بـ«شرفية القول الفلسفي» بين أجناس القول جميعها، فهذا القول بما يميزه من خصائص وسمات يوجد دوما في وضع المشرف (بمعنى المطل من فوق) على سائر الأقوال، وهو ما يهيئه للقيام بوظيفة الحاكمية عليها، ويؤهله ليكون ملتقى الخطابات التي تروم القيام بوظائف التأصيل والتأسيس، أي الكشف عن المبادئ الكلية الأولى لكل خطاب خطاب، ولعمري ما أحوج العرب والمسلمين اليوم لتحقيق هذا الهدف وإنجاز هذا المطلب.

أمر آخر لا مفر من الاعتراف به للدكتور بوعزة، وهو الوفاء لروح الموضوع الذي يستعرضه بالدرس والفحص، خذ أي صفحة من صفحات هذه الكتب الأربعة فإنك واجد وفاء من قبل الدكتور الطيب بوعزة لروح الباحث المشتغل بالفلسفة، وفاء أصيلا لمبدأ النقد باعتباره مبدأ مؤسسا وقواما تكوينيا في كل نظر فلسفي به يكون وبدونه لا يكون، منطلقا في ذلك من حقيقة لا مجال للتشكيك فيها، وهي أن الفكر الفلسفي حيثما وُجِد هذا الفكر وكائنا من كان وراءه، لا يخرج عن كونه كسبا بشريا يداخله ما يداخل الفاعلية البشرية من مظاهر النقص والعيب والخطل، ويسري عليه ما يسري على أفعال البشر من تقادم في الزمن وتعثر في السير وانحلال مع توالي الحوادث.. وهو في هذا المنحى منتفض ضمنيا في وجه دعاوى التقليد والسلبية التي تمعن في تسفيه أي محاولة للخروج من الأطر المغلقة للفهوم الرائجة، وإجهاض كل محاولات الإبداع ونزعات السير بعيدا عن الإجماع، وتعمد إلى خنق كل نبض مختلف عن السائد والمألوف.

الطيب بوعزة وفي أيضا لروح الباحث المتقصي للمعنى الكلي العام، فهو لا يقنع بالتقاط الجزئيات المتناثرة هنا وهناك، بل يصبو إلى بناء قول نسقي منظوم محكوم بفرضيات موجهة، ومنسوج باستدلالات محكمة، ومختوم بثمرات نظرية راجحة، وميزة هذا القول أنه يتحرك مدفوعا في كل محطاته بسلسلة خلاقة من الأسئلة التي تفتح أمام الباحث في كل لحظة مناطق جديدة للنظر، تُستشكل فيها الأصول المبدئية التي تنهض عليها القضايا الفلسفية، والدلالات الكامنة خلف ذلك، والقيم الظاهرة والضمنية التي تستصحبها، والغايات البعيدة التي تستشرفها، والعلاقات الدقيقة التي تنسجها داخليا وخارجيا.

إن أي محاولة في تقويم هذا العمل تعترضها عقبة أساس تتمثل في أن هذا المشروع لم يكتمل بعد حتى يتاح تقويمه، لكن مع ذلك لا يمكن تفويت الفرصة للقيام بمناوشة ودية خفيفة للدكتور بوعزة غرضها بالأساس الاستفزاز لأجل مزيد من التجويد في الإنجاز. وهو ما نطرحه في النقاط الآتية:

١ـ كيف تأتى للدكتور بوعزة تسمية هذا المشروع بـ(تاريخ الفكر الفلسفي الغربي) رغم أنه واع أشد ما يكون الوعي بأن مقولة (الفلسفة الغربية) تنطوي على نواة متصلبة لنزعة إقصائية هيمنية ترى أن الفلسفة مولود للحضارة الإغريقية وأن ذيولها تمتد في التجربة الغربية الحديثة والمعاصرة حصرا، فكيف يتأتى للكتور بوعزة رفض نزعة(التمركز الأوروبي) مع الإبقاء على نعت الغربية للفلسفة. ألم يكن من الأوفق أن يكون يعبر عنه بـ (تاريخ الفكر الفلسفي) فحسب.

٢ـ منهج الدكتور بوعزة في الاستدلال يقوم على المناقشة المتشعبة للآراء الواردة في الباب، وبيان أوجه الخطل فيها، ثم يقترح تبعا لذلك وجهة نظره الخاصة في المسألة، مشفوعة بما تيسر له من المؤيدات والشواهد المعززة، وهو منهج سليم لا شك في ذلك، لكنه يظل محفوفا بمزالق القول المرسل الذي لا ينضبط بأطر مطردة في الاستدلال، وطرائق محكمة في الحجاج والمدافعة، وقد استوقفني من ضمن ما استوقفني في هذا الباب دفاع الدكتور بوعزة عن اختيار التعرف على الفلسفة بديلا لتعريف الفلسفة، والسؤال الذي يرد هنا هو كيف نتعرف على الفلسفة دون أن نعرفها؟ كيف لزيد أن يتعرف على عمرو دون أن يعين من يكون عمرو هذا، ألسنا هنا أمام مفارقة الدور المشهورة، خصوصا في صورتها التي كشف عنها شيخ الإسلام ابن تيمية في سياق نقده لنظرية الحد الأرسطية، حيث بين هيئتها الكامنة في استحالة معرفة المحدود دون حد، واستحالة حده دون معرفته، فهاهنا أيضا نقول كيف لنا أن نتعرف دون أن نعرف هذا الذي نود التعرف عليه.

وللأمانة فإن الدكتور بوعزة كان على وعي بهذه المفارقة، وقد ناقشها واقترح حلا لها لم أجده مقنعا بالوجه المطلوب، يقول الدكتور بوعزة (ص ١١٩) : «عندما نقول المتن الفلسفي ونصفه بذلك الوسم، دونما سبق تحديد لماهية الفلسفة، فليس ذلك مناقضا لتأسيس النظر، بل يكفي أخذ العرف الشائع في تصنيف المعارف ونتاجات التفكير»، وهنا أسأل الدكتور بوعزة كيف يكون العرف الشائع معيارا للميز بين الخطاب الفلسفي وغيره من الخطابات، فهذه دعوى تحتاج إلى مزيد من البيان والتبيين.

٣ـ إن التحول من صيغة السؤال: «ما هي الفلسفة؟» إلى صيغة الجواب: «هاهي الفلسفة» ضمن هذه المحاولة في الانتقال من تعريف الفلسفة إلى التعرف على الفلسفة (ص ١٢٠) فيه تضحية غير محمودة بسمة هامة من سمات هذا الكيان المعرفي المسمى فلسفة، إذ تشكل صيغة السؤال ملمحه الأبرز، وفيه ركوب لنبرة لا تخلو من نغمة وثوقية جازمة حين نقول «ها هي الفلسفة»، ولعلي أقترح على الدكتور بوعزة صيغة أخرى يمكن تجسيدها تقريبيا بعبارة :«ما الذي يقوله الفلاسفة؟»، ففي هذه العبارة استبقاء لصيغة السؤال، ووفاء لمقتضى التعرف بدل التعريف، وانفتاح على التاريخ، بالخروج من النسق الجامد إلى الذوات الحية التي يجسدها الفلاسفة.

إن الغاية البعيدة لهذه الورقة هي حث السامع على أن يصير قارئا، وحفزه على الإقبال بشوق لمطالعة هذا العمل الجاد الحافل بالنفع الكثير، وهي كذلك وفاء للدكتور الطيب بوعزة، الباحث الجاد في تميزه والمتميز في جديته.

قراءة في نقد الليبرالية

عبدالله الحارثي
من أصدقاء المجلة

خوض غمار النقد لسائدٍ ما مهمة شجاعة، تحتاج إلى استجماع معرفي، وإعمال أدواته بعيدًا عن العاطفة، وتجردًا عن الهوى، وعن ضغط الجماهير.. هذا في السائد المعتاد الذي قُبلت فكرته لدى قاعدة كبيرة من المنظرين، وعامة الناس؛ فكيف إذا كان ذلك السائد قد اتخذ شكلًا إيديولوجيًّا في السياق العالمي، وصار يُسوّق بوصفه: (الدين الخاتم) الذي صار يُفرض على غير المؤمنين به، على سبيل الحتم والإلزام لا الاختيار - كما فعل المؤلف المفكر المغربي الدكتور الطيب بو عزة في نقديته لليبرالية يتغيّا فيها: «بيان الخلل في الرؤية الفلسفية للمنظور الليبرالي إلى الكينونة الإنسانية في مستوييها الفردي والجمعي».

نظم نقديته في ستة فصول، بدأها بفصل في دلالة مفهوم الليبرالية:
وكانت أشكلة الفصل: ما المدخل المنهجي المناسب لهذه المقاربة الدلالية، هل يكفي الإيغال في بحث الدلالة اللغوية للمفهوم، أم لا بد من استحضار ما صدقه الواقعي في سياق التاريخ؟.
وفي محاولة المفهمة تحضر المقاربة الدلالية اللغوية الممكنة لمصطلح: (الليبرالية)، مع تقرير أن الاقتصار على هذه المقاربة المعجمية لا تغني شيئاً، لأن الليبرالية نظرية فلسفية تعمل في الواقع وتؤثر في المجتمع، لذلك لا بد من بحث للنشأة والصيرورة وتأريخ الفكرة، ومن ثم نصل لكشف التزييف المدّعى من قبل الليبراليين في تعريف الليبرالية بأنها الحرية.
وبيّن المؤلف في هذا الفصل أنه ليس هناك تعريف متفق عليه لليبرالية، ومن ثم تناول اللفظ اللاتيني (ليبراليس) بشيء من تحليل، ثم التمثل التأريخي للفظ (ليبرال) في دلالتها المذهبية وأساسها الفكري ونظريتها السياسية والاقتصادية. وقد حقق الاختلافات المعرفية والنظرية التي قد تصل إلى التناقض بين منظري الليبرالية.

ثم أردفه بفصل في النظرية السياسية الليبرالية حيث يبحر قلم المؤلف في التأكيد على أن مكيافيللي هو مؤسس أول معالم النظرية السياسية الليبرالية، ولكونه نزع الأخلاق عن السياسة، وأزال التنافر بين فكرتي تأسيسه لأول معالم النظرية السياسية الليبرالية وبين كونه منظّر الاستبدادية، وذلك بكون الناظم لنسقه هو المرحلية، كما حلل المؤلف دور كلّ من: جون لوك ومونتيسكو المركزي في الصيرورة التأريخية للنظرية السياسية الليبرالية. فجون لوك رسخ البعد الفردي، مع إهداره قيمة الجماعة ومصالحها، ويعود التناقض باديًا حيث كان لوك يعمل في تجارة العبيد، بينما ينظّر لحرية الفرد. أما مونتيسكيو فقد كان دوره محوريًّا في تأسيس مبدأ الفصل بين السلطات، وأن حرية الفرد السياسية تكون في إطار القانون، ومقصورة على الفرد المالك بالمفهوم الاقتصادي وليس أيّ فرد. وقد حاول المؤلف في هذا الفصل تجاوز المأزق التأويلي لكثير من القراءات الاختزالية السائدة.

وثلّث بفصل في النظرية الاقتصادية الليبرالية.
(حيوان اقتصادي) هو ملخص الرؤية المادية للإنسان في النظرية الاقتصادية الليبرالية، التي تمثل أساسها الفلسفي في تشييئ الإنسان وتسليعه، وأصبح واقعًا معاشًا.
وعقد د. الطيب بو عزة مقارنة بين النظرة الغربية المادية للإنسان في رواية روبنسون كروزو لدانييل ديفو، وبين النظرة الشرقية للإنسان المتعالي في سردية حيّ بن يقظان.
وفكك المؤلف في هذا الفصل المرجعية الفكرية للنظرية الاقتصادية الليبرالية، وقد تفرد في منهجه الذي جمع في دراستها بين الفيزيوقراطية والميركانتيلية واستحضار جدليتهما، وتعميم النظرة النقدية بما هو أبعد من الاقتصاد عند آدم سميث ومالتوس وريكارد، ويحذر د. الطيب بو عزة من مخاطر الرؤية المادية على المعاش الاقتصادي للبشرية، وإقرار ثقافة فاسدة تختزل الحاجات الإنسانية في الماديات فقط، وتتجاوز ذلك إلى اختزال الإنسان نفسه.

ورابع تلك الفصول في الليبرالية الجديدة (النيو ليبرالية).
أرّخ المؤلف في هذا الفصل فكرة (النيوليبراليزم)، وكيف تغلغلت النظرية الليبرالية في المنظمات الاقتصادية الدولية، وكيف دُفعت النيوليبرالية لتكون المرجعية النظرية والفلسفية للعولمة، لذلك أطنب في بيان محورية مفهوم السوق داخل النسق النيوليبرالي، وذكر اتجاهات النيوليبرالية النظرية ومدارسها الثلاث: مدرسة كارل منجر وبون بافريك النمساوية، ومدرسة لوزان مع فالراسوباريتو، ومدرسة ستانلي جيفنس، وألفريد مارشال الكمبريدجية.
واستخلص تناقض الليبرالية الجديدة، حيث سمحت بحرية مرور البضائع بفتح الأسواق والبضائع أمامها، وفي المقابل رفض حرية



مرور العمال عبر حدودها.
فأعيد تشكيل النسق النفسي والقيمي للمجتمعات والشعوب لتصبح موافقة لمصالح أصحاب السوق، فالصوت النيوليبرالي ليس صوتًا يصدر عن ذات إنسانية، ولكنه صوت الشراهة القاصدة إلى الربح المادي فقط. والنتيجة التي يسعى لها النموذج الليبرالي الغربي في كوجيتو جديد: أنا أستهلك إذًا أنا موجود.

وبعده أتي بفصل الليبرالية والحرية والسؤال الأخلاقي.
يدهشك في هذا الفصل براعة المؤلف في مساءلة الليبرالية عن علاقتها بالحرية والسؤال الأخلاقي، وفيه استعرض د. بوعزة معنى الحرية منذ نشأته وصولًا إلى الليبرالية، والتغيرات التي طرأت على المفهوم، وانعكاسه على مفهوم الديمقراطية، فأصبح في النظام الديمقراطي يضطر كل فرد بالغ إلى أن يبيع نفسه ويصبح مساهماً، ومن ثم تصبح «الديمقراطية حسب تعريفه: امتلاك الشعب بالشعب من أجل الشعب» وأن في اختزال واضح لحرية الإنسان، بوصفه كائناً مالكاً اقتصادياً، حتى ينتهي الأمر إلى النظر للفرد ليس بوصفه مالكاً بل بوصفه شيئاً مباعاً وقطعة يلوكها الترس الاقتصادي». وتأسس أن الحرية المطلقة وهم، فكانت الحرية الليبرالية تتحرر من الأخلاق لأنها تعظم مبدأ اللذة والمنفعة الفردية، وهذا يفسر تصاعد الانحلال في الإعلام والمنتجات، فصارت القيمة الأخلاقية هامشية في الفلسفة الاجتماعية الليبرالية.

وختم بفصل: الخطاب الليبرالي العربي.
يضع د. الطيب بوعزة مبضعه في هذا الفصل لتحليل الخطاب الليبرالي العربي، وفرضت عليه الموضوعية تقسيمه إلى حقبتين، حقبة كلاسيكية منذ بداية عصر النهضة العربية، والصدام العسكري بين أوروبا والدول العربية، ومايز بين رواد تلك المرحلة ممن نُسبوا إلى الليبرالية وليسوا منها، وبين من يعدون منها.
وفاضل المؤلف تعاطي الخطاب الليبرالي العربي القديم عن المعاصر، لأن الأخير :» أجوف، إذ لم ينتجوا أي بحث محترم معرفيًا يفصح عن فكرهم، كما تتسم نصوصهم بالفجاجة، عندما ينادون بإدخال الليبرالية، وفرضها ولو على ظهر دبابة أمريكية».

منهجه في النقد بناه على منظورين، كما بينهما بقوله: «أما عن منهجيتنا في البحث، فإننا سنشتغل بمنظورين اثنين:
الأول: وهو الناظم لرؤيتنا النقدية في جميع مستوياتها، نسميه بـ»النقد المثالي»، ويقوم على مقاربة فلسفية تتناول الأسس المفاهيمية والمعرفية الليبرالية، بقصد الكشف عن زيف المزاعم الإطلاقية لليبرالية.
أما الثاني: فهو نقد يرتكز على المقاربة التاريخية والسوسيولوجية للنسق الليبرالي من حيث هو نظام مجتمعي».

ويختم نقده لليبرالية مؤكدًا أنه:»ليس نقدنا لليبرالية نقداً للحرية، ولا دعوة إلى الاستبداد وترجيحه على التحرر، بل إن موقفنا المبدئي هو مع كل دعوة إلى التحرّر المسؤول؛ فحرية الكائن الإنساني هي خصيصة ميّزه بها الله عز وجل، وجعله بها حقيقًا بمهمة الاستخلاف في الأرض، تلك المهمة، الأمانة التي تستلزم الحرية وتستوجب المسؤولية الأخلاقية».
وبيّن أنه من صميم نزوعنا نحو مثال الحرية، أن نقول اليوم: لا بد من تحرير الإنسان من الليبرالية!
وانتهى إلى أشكلة جديدة تتلخص في:
هل ثمة بديل عن الليبرالية، أم أنها خاتمة للتاريخ البشري كما كان يبشر بذلك فوكوياما قبل تراجعه؟
والكتاب يمثل محاولة نقدية جريئة وعميقة، مصطحبة الأدوات المعرفية، محللة باستبصار وحسن تعامل مع المراجع الغربية، وناقدة بحصافة، بيد أن ثمة تساؤلات تشغل قراء هذا الكتاب، منها:

لماذا لم يوفّ المؤلف المقاربة التأريخية حقها، مثل: مبحث الثورات الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأثرها في نشأة وصيرورة الليبرالية، كذلك أثر بعض الفلاسفة المؤثرين في الليبرالية كهوبز، الليبرالية الكنزية بصفتها مقدمة لليبرالية المعاصرة، ولماذا أغفل توصيف تيار الطريق الثالث الممثل لليبرالية الاجتماعية.
ويرى بعض القراء أن هناك تقصيراً في ذكر أبعاد مشكلة الحرية عند الليبراليين، ونقصًا في استقراء الخطاب العربي الليبرالي المعاصر، ونشأته وعوامل بروزه وانتشاره. ويتساءلون عن عدم كفاية مسوغات رفض د. بوعزة جعل جيل الرواد من الليبراليين. عرض الإسلام كبديل جاء على استحياء من المؤلف وعرَضَه كتجربة تأريخية. لغة الكتاب مخصصة لمن لديه رصيد معلوماتي عن الليبرالية وأساطينها.

(لا تفكر الروح أبداً من دون الصور)

قالها أرسطو ومازالت الصورة تؤسس الشكل الآخر للفن , ومازال الفن يقول ويسرف في السطور دون أن يتجاوز صورة واحدة .

إن ميدان الجمال يمتد بين الأفكار الكثيرة المتشاركة بين الناس، فالفن لم ينشأ واحداً والصورة ليست بريئة من المعارك الفاضحة فهي كالطاقة الكونية ولكن ثابتة, فليست إلا معنى من معاني الدهشة التي لا يكف الفنان عن إبرازها كوجه من أوجه الحياة المحتملة، يفكر بالصور ونتلقى أفكاره بالصور، ثم تمتلئ المعارض والكتب وكل زوايا العالم بهذه الفنون بشتى أشكالها ، وماهي إلا طريقة من طرق الروح في التفكير، ولكن إن استطعنا أن نخترق عقل الفنان لنصل إلى طريقته في ابتكار خطته الفنية فهي المعركة الشرسة؛ أن تعارك عقلاً قرر أن يكون مستقلاً عن العالم، وربما في هذا المزاج الحاد للفنان تستطيع أن تهزم اختباءه، لذا سنكون لصوص فنِ هذه المرة، ونسرق طرائق الفنانين في ابتكار أفكارهم الفنية التي لا ننكر أنها افترست الجزء الآمن منا، وجعلتنا ضحايا جبروتها الفني فسيطرت جمالياً علينا.

سنكون لصوصاً وفي أيدينا مصباح (سكامبر/SCAMPER) مستخدمين هذا النموذج التفكيري لفهم طرائقهم في صنع معاني ذات دهشة .

نموذج سكامبر ابتدأ كحل وليس كفكرة، بدأ كردة فعل لمشكلة واقعة بالفعل ، ولكنه ظل مزدحماً بنفسه حتى دخل الفن من كل أبوابه ولا تكاد ترى فناً من الفنون إلا وقد خضع لتعديله ليخرج من كونه فناً مألوفاً إلى آخر غير مألوف لإيقاع المحاكاة في وهم الناس كأنها فكرة حقيقية .

نموذج سكامبر :

طريقة بُنيت على احتمال أن كل ما هو جديد إنما هو تعديل على مثال سابق باستخدام مجموعة من طرق توليد الأفكار اختصرتها الأحرف S-C-A-M-P-E-R كما أن (SCAMPER) تعني الانطلاق أو الجري أو العدو، ويعتني هذا النموذج في تنمية قدرة الخيال والإبداع ولرؤية ما هو غير مرئي.

يستخدم هذا النموذج في كل أساليب الحياة وحل المشكلات أو انتاج أمثلة فنية ولوحات تصويرية متفردة.

أمل آل شبلان

أديبة وفنانة تشكيلية

١) الاستبدال Substitute

هو أداء الشيء لدور شيء آخر أو استبدال شيء مكان شيء آخر .

يستطيع الفنان أن يوافق الجمال حين يستبدل الأشياء أماكن بعضها فينزع العلاقة الأصلية بين الشيء وما يتعلق به ليحل محله نوعاً آخر ليخلق لنا معناً جديداً أو أسلوباً جديداً في الجمال.



كما قام المصور تركي عبدالله بنموذج صريح للاستبدال بين السيجارة والقلم حيث أدى هذا النزوع الغامض إلى إحياء فكرة أن النشوة الحقيقية هي نشوة الكتابة.



وكذلك Nancy Fouts الفنان الأمريكي حين استبدل أجنحة المروحة بالغراب إمعاناً في منح الصورة مفهوماً جديداً للإيقاع بالمشاهد



أما الفنان عبدالله الفهيدي فقد استطاع وعن جدارة أن يحرر المعاني الجامدة المحسوسة إلى معاني ذهنية شعورية بصورة تستحق التمجيد , حين استبدل الأكسجين عنصر التنفس والحياة الأول بالقرآن كعلامة هداية واضحة ومؤثرة .

وكما سخر الفنان الإيطالي Giuseppe Colarusso في فنه مستخدماً مفتاح الاستبدال حيث استبدل الحزام الجلدي الطبيعي بشريط متر قياسي توغلاً في السخرية من مسائل القياس .

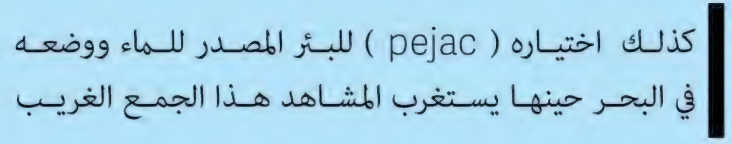
٢) التجمع Combine

هـي تجميـع الأشـياء مـع بعضهـا البعـض دون أن يكـون بينهـا علاقـة لتكـون شـيئاً واحـداً .. وهـي طريقـة جماليـة فريـدة لتنضيـد صـور غـير مسـبوقة كلعبـة فنيـة تفـضي إلى تغيـير حقيقـي لمـا ألفنـاه .

و الفنـان الاسـباني pejac كثـيراً مـا يسـتخدم التجميـع في لوحاتـه وأعمالـه الفنيـة , ويجمـع بـين المتناقضـين تمامـاً أو المتآلفـين تمامـاً فيكـوّن لنـا فكـرة لم تعهـد العـين رؤيتهـا .



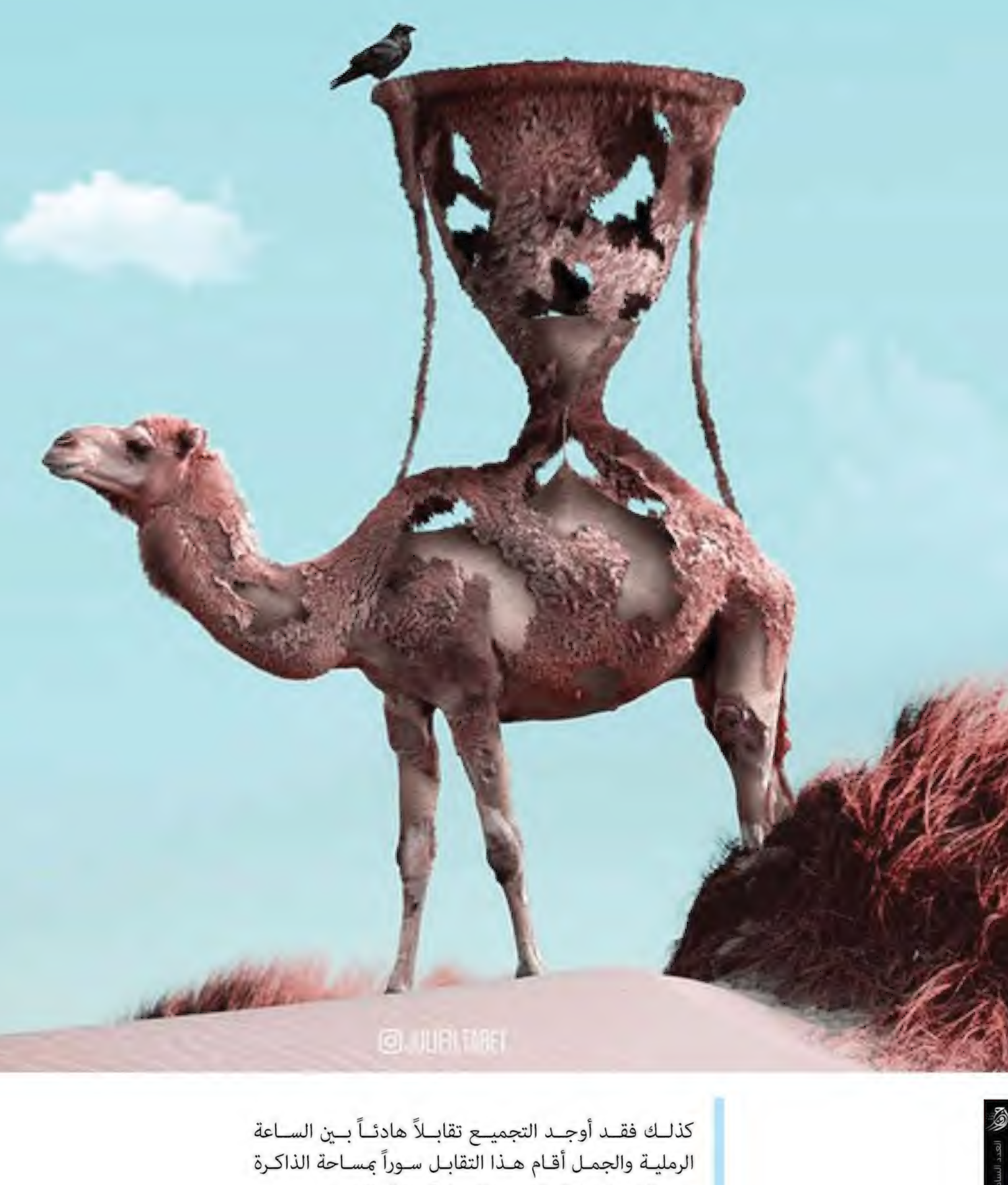
وكـما في لوحاتـه التـي اخترنـا منهـا جمعـه بـين السـفينة كمركـوب بحـري والحافلـة كمركـوب بـري


كذلك اختياره (pejac) للبئر المصدر للماء ووضعه
في البحر حينها يستغرب المشاهد هذا الجمع الغريب





أيضاً استخدم الفنان الفرنسي Julien tabetسلطته الرقمية وانتقل بالفعل من التكريس لنمط الصورة الواحد إلى تجريب آفاق رحبة محاولاً أن يخلق جوّه الخاص ويقحمنا عنوة داخل عقله بمفتاح التجميع فجمع بين قرون الوعل والقيثارة بخيط دقيق يتسلل إلى معناه الخاص



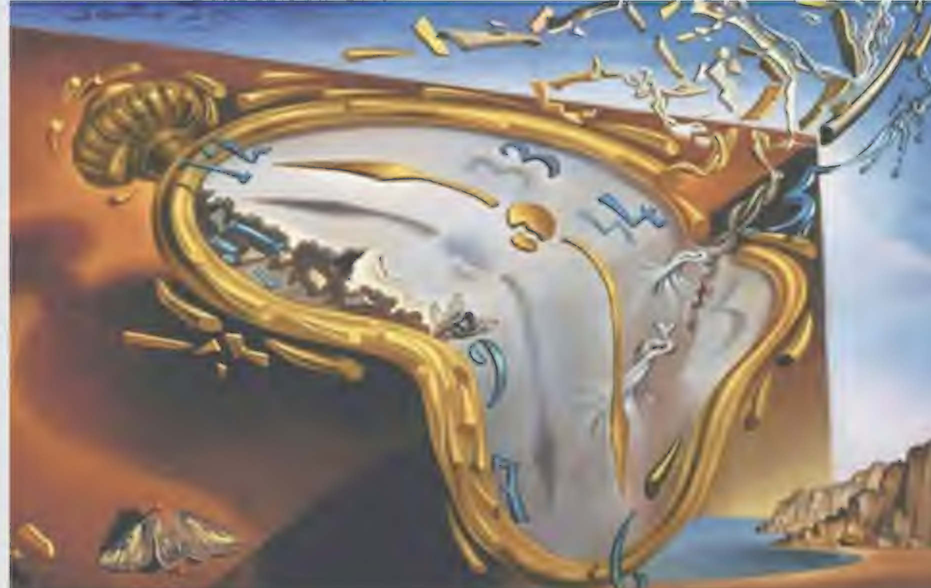
كذلك فقد أوجد التجميع تقابلاً هادئاً بين الساعة الرملية والجمل أقام هذا التقابل سوراً بمساحة الذاكرة عن الجمل مثال الصبر والساعة مثال الزمن

أما المصور الفرنسي Vincent Bourilhon فقد استخدم الجمع بفداحة المعنى في صورته لأنه جمع بين الكون الملخّص في الكواكب كعلم أوسع من علوم الكتب والذي أدى إليه وجودهم في المكتبة . وكأنه يدفع يقين الكون الواضح بشك علوم الكتب, أو أنه اختصار لمعنى الكون كهدية لطفلة هي المستقبل كله



٣) التكييف Adjust , adapt

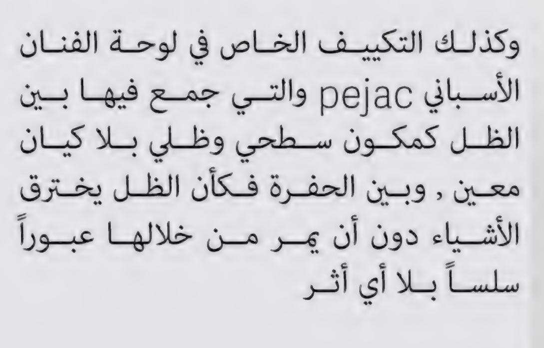
إجراء تعديلات لفكرة ما لجعلها ملائمة لغرض جديد من خلال تغيير الشكل أو الترتيب أو التسوية .



كما في تكييف الساعات الذائبة عند سلفادور حيث كيف طبيعة الساعة الصلبة بحيث تتكيف مع البيئة التي وضعت بها , كما أن العقارب والأرقام غير المستقرة تحاكي الوقت في مراوغة محببة. وهو كما قيل: كان مشغولاً بالزمن الدائري، فجعل الوقت يطير على ظهور الجياد وأذرع الطبيعة



أو تكييف طبيعة الماء المائعة عند حصارها بالصحراء الجافة ,عند المصور عبدالله الفهيدي وفي هذا السياق أحدث علاقة حيوية بين المتناقضات كي يروض العين على المشهد الجديد



وكذلك التكييف الخاص في لوحة الفنان الأسباني pejac والتي جمع فيها بين الظل كمكون سطحي وظلي بلا كيان معين , وبين الحفرة فكأن الظل يخترق الأشياء دون أن يمر من خلالها عبوراً سلساً بلا أي أثر





أمـا الفنـان ماركـو زاجـارا فقـد أجـرى تعديلـه علـى صورتـه التي خضعـت لمفتاحيـن مـن مفاتيـح سـكامبر حيـث استبدل الآيسـكريم بـالأرض وأجـرى التكييـف الـلازم لتحويـل الأرض مـن مـادة يابسـة إلى مـادة قابلـة للذوبـان

٤) التطوير Modify

هو تغيير الشكل أو النوع أو المعنى أو الرائحة أو الحركة أو التغيير بالتكبير أو التصغير .


ربما يكون التطوير تكبيراً كما فعل الفنان الهندي akash b Narayan


أو في الشكل المألوف إلى آخر غير مألوف كما فعل الفنان الايطالي Giuseppe Colarusso متخلياً عن كل أشكال العادية التي نستريح معها إلى أخرى محبطة دون أن يحقق درجة الاستقرار النظري لكل صورة وهي طريقته في استنهاض التأمل


أو تغييراً في الطبيعة التكوينية للشيء نفسه كما فعل ماركو زاجارا





٥) الاستخدامات الأخرى Put to other uses

استخدام الشيء لأغراض غير تلك التي وضع من أجلها أصلاً, والفن هنا سيخضع لديمومة الحركة ولن يستقر على نسق , فكل شيء مستخدم سيجرب لنفسه طرقاً أخرى كي يزيد من فاعلية وجوده .









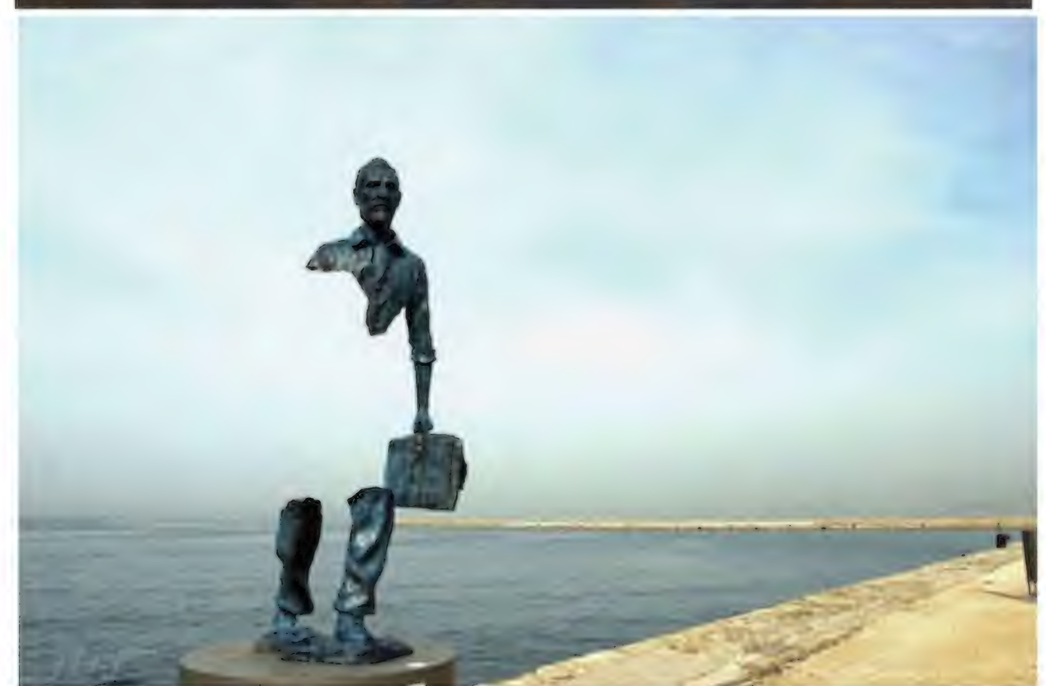
٦) الإلغاء أو الحذف Eliminate

لكل شيء خصائص وسمات معينة تجعل منه فائدة في استراتيجية الحذف نجرب حذف هذه الصفة ما الذي ينتج لنا.



الفنان الإيطالي Giuseppe Colarusso فقد استخدم الحذف ليعود بذات السخرية الفاضحة في فنه حين ألغى المكون الرئيسي كأنه يحتج بطريقته





قام النحات الفرنسي برونو كاتلانو بتشخيص فكرة الغربة حين ألغى من تماثيله المشهورة المسماة باسم (المسافر) أكبر جزء فيها للبقاء وهي فكرة مجازية في ترك المسافر بعضه في كل مدينة يرحل عنها





أما الفنانة ene kilde فقد كرست فنها لفكرة الإلغاء معتمدة على قانون الغلق في العقل البشري حيث تقول : « أصنع منحوتات مستوحاة من الأطفال وعواطفهم. وجدت أن لغة جسد الأطفال هي أنقى أشكال الاتصال. ويتضح ذلك من خلال إظهار عدد قليل جدا من أجزاء الجسم ،وهي تهدف إلى دعوة الجمهور إلى استخدام خيالهم الخاص حتى يتمكنوا من إكمال التماثيل وملء الخطوط والحجم بأنفسهم»





وفي لوحتي (تنهيك قبل أن تنهيها) قام الاكتمال التلقائي بإتمام الصورة في الذهن وحرك في الفراغ كتلة الوجود فكأنها موجودة وحية

٧) العكس Reverse

هي عكس الفكرة أو الحركة أو الاتجاه .

وقد احترف الفنان أليكسي بينج في توظيف العكس في أغلب انتاجه , حيث يعمد إلى الضد ليكون لنا صورة مختلفة عن الواقع بصورة غريبة.





وقد اعتمد هنا على العكس في الظلال وأهمل الأصل وهو أجساد الحمامات الواقعية

كما أبدع الفنان حسين زاري في سرياليته الخاصة به حيث جعل العكس أول أفكاره الفنية حين ينشئ فكرته

٨) إعادة الترتيب Rearrange

هو تغيير الترتيب أو التعديل أو تغيير الخطة أو الشكل أو إعادة التجميع أو إعادة التوزيع، يدهشنا المصور الفرنسي Vincent Bourilhon بأفكاره كما يحدث دائماً حيث يعيد ترتيب أفكاره وينشرها كحبل غسيل أو كتجفيف شريط الصور .





أو إعادة الخطة والشكل الطبيعي للساعة الرملية التي لا تحتمل وجودها في جهة واحدة كأنما تحد الزمن في جهة واحدة تحده لنهاية حتمية .كما فعل الفنان الأمريكي Nancy Fouts



أما الفنان الإسباني pejac فقد قرر أن يعيد ترتيب المألوف في وجود الظبي في حقل من الأسهم وكان لابد لها أن تقتله دون أن تتحول إلى حقل كأنه حقل قمح , إعادة الترتيب خاصته تكاد تقصف شعوباً من الأفكار حين تتطاول على التأويل

وسكامبر نموذج لفن الحياة وليس فناً مجرداً في الحياة، يتوغل فيها بهدوء كما ينساب شعاع الضوء في حل مشكلاتك، في تطوير منتجاتك.. في طريقة طهيك وتقديمك لوجبتك.. في شكل ملابسك وأزيائك.. في ترتيب أثاث منزلك.. في تغير فكرك.. ومنطقك.. وسيكلوجية حياتك..

أمل آل شبلان





معاً لبناء جيل مؤصل بتنمية إيمانية ومناعة فكرية

نسعد بمتابعتكم : dalailcentre

https://moraby.dalailcentre.com



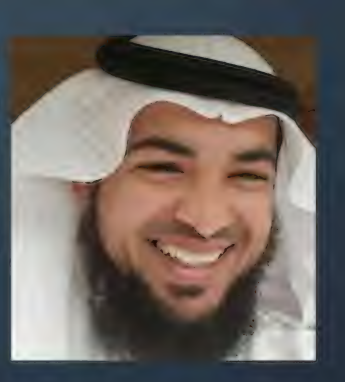
الهدف العام للبرنامج : بنـاء توجه علمي وعملي نحو مفهـوم التربية الإيـمانية والعـقلية والتقنية وتطبيقـاتها على النشء.

الفئة المستهدفة : مربو الأطـفال (من 6 إلى 9) سـنوات رجال ونساء من جميع أنحاء العالم الإسلامي .

التسجيل: ابتداء من الخميس 25 جمادى الأولى ولمدة 10 أيام من خلال إنشـاء حساب عبر منصة " مربي القرن 21 " للتدريب .
رابط المنصة : https://moraby.dalailcentre.com

مدة البرنامج : (جمادى الأخرة , رجب , شعبان) لعام 1440 هـ
طريقة التدريب : إلكترونية عن بعد .

أ.وضاح بن هادي سلطان



القراءة فن وجمالية في التلقي والمحاورة وتصنيف الأفكار والإبداع، يفتتن القارئ بالنص ويتلذذ بتلك المفاتن، وكما قيل: « النص القادر على إحداث تلك الرعشة الجميلة هو النص الذي يربك القارئ ويخلخل موازينه الثقافية والنفسية واللغوية، فهو يقتنص المتلقي بواسطة نظامه الدلائلي الخاص وبواسطة أحابيله الفنية المنصوبة». فتعيّن أن يجهز القارئ نفسه بفنون ومهارات تزيد من استمتاعه، وتحقق فوائده، وتقي الأحابيل، لذلك سننتشي بلقاء متفنن مع مبادر مبدع صانع مقنن للقراءة وجمالياتها..

• في ساحتكم الشخصية يبرز سؤال: من هو الأستاذ وضّاح؟

الاسم: وضاح بن هادي سلطان، مواليد مدينة جدة عام ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م، متزوج ولي ثلاثة من الولد.

• لكل عمل نقطة للانطلاق نحو الإبداع، قد تستثمر، وقد لا، فما هي نقطة بدئكم وكيف استثمرتموها؟

على ما أذكر أنّ بداياتي في تكوين علاقتي بالقراءة والكتاب لم تكن مبكّرة - كما أدعو إليه اليوم - ولم تكن أيضًا متأخرة كثيرًا، وإنما كانت في أواخر المرحلة المتوسطة، إلا أنّ ما يميّزها - ولله الحمد - أنها كانت بدايات موجّهة وذات صِبغة علمية، وذلك من توفيق الله لي أنْ حفّني بصحبة علمية صالحة وموجّهين تربويين كان لهم الفضل بعد الله في توجيهي والأخذ بيدي، فصحبتُ الكتاب، ووجدتُ في نفسي شغفًا يتنامى يومًا بعد آخر، حتى كنتُ أقتطع الريال والريالين من مصروفي اليومي لأشتري به بعد شهر أو سنة قائمة الكتب التي كنت أخطّط لشرائها، وواكب هذا أيضًا حضوري لمجالس العلم، والدروس التي كانت تُقام في جدة أو مكة والمدينة أو حتى في الإجازات الصيفية، ورافق هذا أيضًا قراءة دائمة ومصاحبة للكتب التي يعيش معها القارئ حياة الأماجد من علماء السلف والخلف وسعيهم ومكابدتهم الليالي والأيام في طلب العلم والسير في تحصيله؛ ككتابي الشيخ عبد الفتاح أبو غُدّة رحمة الله عليه : (قيمة الزمن عند العلماء) و(صفحات من صبر العلماء)، وقد لازمت هذين الكتابين ولا زلت أضعهما كالوسادة عند رأسي، أنظر فيهما كلما فترت همّتي في طريق العلم والتحصيل والعمل على تقريبهما للشباب والناشئة .

وهنا أجدها مناسَبة للقول: بأن مَن لم يبدأ مبكرًا في تحبيب القراءة لنفسه، أو لم ينشأ في أسرة تُحبّب إليه القراءة وتربطه بالكتاب؛ فليس عسيرًا أن يرتبط بها بعد ذلك، متى ما آمن بأهمية القراءة والعلم، ثم وجد الصُحبة والموجِّه الذي يأخذ بيده وينير له الطريق للتدرّج في سلالم هذا العالَم الكبير.

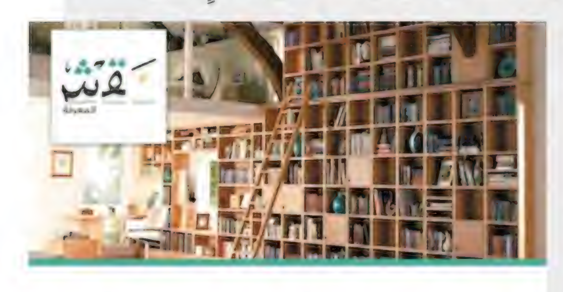
كيف صُقلت شخصيتكم العلمية والمهنية؟

إذا تجاوزنا مراحل التعليم العام والتي كانت كلها بين مدارس مدينة جدة، فبعد تخرّجي أتيحت لي الفرصة للالتحاق بالدفعة الأولى في معهد الإمام الشاطبي بجدة، وحصلت على دبلوم في القراءات، ثم أتيحت لي الفرصة للحصول على دبلوم في الدراسات الفكرية، ثم دبلوم في الإرشاد الأسري من جامعة الملك فيصل بالأحساء، ثم دبلوم في الإرشاد التربوي من كلية الدراسات الحرة، ثم البكالوريوس في تخصص علوم القرآن، وأخيرًا الحصول على درجة الماجستير في علم النفس التربوي، وكانت رسالتي بعنوان : (العلاقة بين المربّي والمتربّي وكيفية تقليص الفجوة؟).

أما بالنسبة للمسيرة المهنية؛ فقد وفقني الله للعمل في عدة أعمال تربوية مختلفة من بينها العمل في التعليم العام، والذي امتد لما يُقارب تسع سنوات حتى وصلت إلى العمل كمدير عام لإحدى المدارس الخاصة.

وما بين كل تلك السنوات كان العمل التطوعي المجتمعي يسير جنبًا إلى جنب مع العمل الوظيفي، مما أكسبني المزيد من العلاقات والخبرات المتعدّدة، والأهم أنه زاد قناعتي بالتفرّغ التام لمشروعي التنموي الذي طالما حلُمت به، والذي رأيت أنه لا يقبل مزاحمة من أعمالٍ أخرى.

وبالفعل كانت مؤسسة نقش المعرفة، والتي تُعنى بتقريب المعرفة، ونشر ثقافة القراءة وحُبّ الكتاب في مجتمعاتنا العربية.



وجود مكتبة جاذبة داخل الأسرة أكبر حافز لدفع أفراد الأسرة للاحتكاك بالكتاب، وبناء علاقة حميمية مع القراءة، ولو بعد حين.

/naqshread @naqshread @naqshread

وهأنذا حاليًا متفرّغ بكامل وقتي وجهدي وفكري في تحقيق أحلامي المعرفية من خلال هذا الكيان، والذي يُعنى بتصميم وتنفيذ برامج ومشروعات القراءة، ونشر ثقافة القراءة وبناء العلاقة الحميمية ما بين الجيل والكتاب بشتى الوسائل الحديثة على مستوى الوطن العربي عمومًا.

مَن لم يبدأ مبكرًا في تحبيب القراءة لنفسه، أو لم ينشأ في أسرة تُحبّب إليه القراءة وتربطه بالكتاب؛ فليس عسيرًا أن يرتبط بها بعد ذلك، متى ما آمن بأهمية القراءة والعلم، ثم وجد الصُحبة والموجِّه الذي يأخذ بيده وينير له الطريق للتدرّج في سلالم هذا العالَم الكبير

• كثيراً ما تكون الأحلام والطموحات شرارات لِقلاعٍ من الإبداع، فماذا كانت طموحاتكم؟

أحلامي وطموحاتي كانت ولا زالت ولله الحمد تتنامى يومًا بعد آخر وأنا أرى حاجة أمتي تتزايد للأخذ بيد الجيل الصاعد إلى محاضن العلم وتملّك القوة المعرفية التي أَمَرَنا الله بها في كل عصْرٍ ومِصْر، كما في قوله تعالى : ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾، ورحم الله الإمام ابن سعدي حين وقَفَ مع هذه الآية في تفسيره، فقال : "أي وأعدّوا لأعدائكم الكفّار الساعين في هلاككم وإبطال دينكم ما استطعتم من قوة أي : كل ما تقدرون عليه من القوة العقلية والبدنية وأنواع الأسلحة ونحو ذلك مما يُعين على قتالهم".

فأنا أحلُم وأعمل على عودة قريبة - بإذن الله - لإعادة أمة اقرأ إلى اقرأ .. أحلُم وأعمل على أن تُصبح المكتبة في بيوتنا كما هي الغسّالة والثلاجة .. أحلُم وأعمل على أن يأتي اليوم الذي يُفضّل أطفالنا فيه الكتب كهدية على الحلوى واللُّعَب .. أحلُم وأعمل على أن يعود الكتاب خير جليسٍ لشبابنا بدلًا من خير تعيس .. أحلُم وأعمل على أن يتعامل شبابنا مع القراءة كأنها فرض عين بدلًا من التعامل معها كباقي الهوايات .. أحلُم وأعمل على أن يكون الكتاب هو الذي عليه نجتمع وبالتواصي عليه نفترق ..



• لا بد أنكم صغتم خبرتكم ورؤيتكم في مؤلفات أو مقالات، فما هي إن وجدت؟

فكرة التأليف والعمل على إخراج شيء من المؤلفات لم تنشأ معي بتخطيط مسبق، وإنما كانت ابتداء استجابة لحاجة وطلب كنت ألمسهما بشكل دائم ومستمر من المستفيدين الذين أُقدّم لهم الدورات المتخصّصة في مهارات القراءة وحُبّ الكتاب؛ فكان السؤال من الشباب دائمًا عن الكتب التي تحفزنا للارتباط بالقراءة؛ فأخرجت أولا كتاب (متعتي في قراءتي) ثم كتاب (تجربتي في القراءة) ثم كتاب (مقالاتي في القراءة)، وكان السؤال من الآباء والأمهات عن أهم الخطوات والوسائل والتجارب العملية في تنشئة أبناء قرّاء؛ فكان أولا كتاب (أطفالنا والقراءة) ثم كتاب (أسرة تقرأ) ثم أخيرًا كتاب (كشكول الأسرة القارئة)، وكان السؤال من المربين والمربيات عن أهم الكتب التي تُسهم في بنائهم المعرفي وتطوير كفاءتهم التربوية؛ فكان كتاب (ثقافة المربي)، والذي رسمت فيه خطّة متكاملة في البناء الشرعي والتربوي والثقافي لكل مَن يُمارس العمل التربوي مع الشباب أو الناشئة.

ثم ومن باب المساهمة في الارتقاء بمستوى قراءات الأطفال والناشئة والشباب، بحيث تتحول قراءاتهم من قراءات مجرّدة إلى قراءات نافعة ومنتجة ومثمرة؛ فأخرجت لهم ثلاث مفكّرات بأسلوب إبداعي وجذاب وسهل في التعامل معه، فأولا كانت (مفكرة القارئ المبدع) ثم (كنّاشتي٩ بتصميم خاص للشباب وآخر للفتيات.

والحمد لله ألحظ إقبالا كبيرا على مثل هذه المنتجات سواء بعد كل دورة من الدورات التي أُقدّمها، أو من خلال الأسر الحريصة والمجموعات القرائية الراغبة في نشر وتعميم مثل هذه المنتجات لروّادها والمستفيدين من برامجها.



فأنا أحلُم وأعمل على عودة قريبة - بإذن الله - لإعادة أمة اقرأ إلى اقرأ .. أحلُم وأعمل على أن تُصبح المكتبة في بيوتنا كما هي الغسّالة والثلاجة .. أحلُم وأعمل على أن يأتي اليوم الذي يُفضّل أطفالنا فيه الكتب كهدية على الحلوى واللُّعَب .. أحلُم وأعمل على أن يعود الكتاب خير جليسٍ لشبابنا بدلًا من خير تعيس .. أحلُم وأعمل على أن يتعامل شبابنا مع القراءة كأنها فرض عين بدلًا من التعامل معها كباقي الهوايات .. أحلُم وأعمل على أن يكون الكتاب هو الذي عليه نجتمع وبالتواصي عليه نفترق ..

• مؤسسة نقش المعرفة، اسم يسطع في مشروعات القراءة وتوجيهها، فما هي هذه المؤسسة؟

في إطلالة سريعة على مسيرة مؤسسة نقش المعرفة وأبرز الخدمات والمشروعات التي تنفذها وتقوم عليها المؤسسة؛ فالمؤسسة كيان تجاري أنشئ قبل أربع سنوات، ومن حين إنشائه لله الحمد وهو يُسهم في تصميم وتنفيذ العديد من المشروعات المعرفية والثقافية والتي تُعنى بنشر ثقافة القراءة في المجتمع وعلى مستوى كافة الشرائح العمرية، سواء من خلال تصميم المشروعات التي يُلّح المجتمع لحاجته إليها، أو من خلال الشراكة الفاعلة مع المؤسسات المانحة والجهات الداعمة والمتبنية للمعرفة ونشرها في المجتمع، ومن أهم تلك المشروعات:

الدورات التدريبية: فالمؤسسة ولله الحمد تُقدّم ١٦ حقيبة تدريبية متخصصة في مهارات القراءة المختلفة، ولعموم شرائح المجتمع، من ذلك : دورة مهارات القراءة المثمرة، ومهارات التلخيص، ومهارات القراءة السريعة، ومهارات بناء المكتبة الذاتية، ومهارات بناء القراءة المنهجية، ومهارات الكتابة الإبداعية، ومهارات الخرائط الذهنية واستخداماتها في القراءة، ودورة صناعة الأسرة القارئة، ودورة ثقافة المربي والبناء المعرفي، ودورة تطبيقات القراءة الإلكترونية مزايا وعيوب ... وغيرها من الدورات.

مؤسسة أندية القراءة الشبابية : وقد ساهمت المؤسسة ولله الحمد في تصميم ١٣ نادٍ قرائي داخل المملكة وخارجها، من خلال تصميم ملفات متكاملة لتأسيس الأنديةِ القرائية، وذلك برسم الرؤية والأهداف الواضحة، والخطط القرائية المنهجة، والبرامج النوعية التطوعية التي يقوم عليها أفراد النادي.

مشروع سجينٌ يقرأ : وهو أحد المشروعات النوعية التي تمت الشراكة فيها بين المؤسسة وجمعية رعاية السجناء، وهو يستهدف النزلاء من الأحداث والشباب داخل سجون المملكة، للارتقاء بهم من الناحية التربوية والثقافية، وبناء الوعي المعرفي لديهم، لجعلهم لِبنات نافعة في مجتمعاتهم بعد خروجهم.

مشروع صمّم مكتبة طفلك من خلالنا : وأستطيع القول أن هذا المشروع هو المشروع رقم واحد لدينا في المؤسسة، والذي من خلاله نلبّي تطلعات الأسر والأطفال معًا في توفير مكتبة متكاملة، تحوي الأرفف الأنيقة والجذّابة للأطفال، بالإضافة للكتب المناسبة لمرحلة الأطفال العمرية، وليس سرًّا أنْ أقول أننا تجاوزنا بيع الـ٥٠٠٠ مكتبة ولله الحمد، والتي تم توفيرها للأسر والمدارس الحريصة على إدراج قيمة القراءة في أعلى سُلّم أولوياتها .

مشروع إعادة تأهيل المكتبات المدرسية : وهو مشروع متكامل يُعيد للمكتبة المدرسية دورها الريادي والمأمول؛ يبدأ من إعادة تأهيل المكتبة بالديكور الجذّاب والملائم للشريحة المستفيدة، ثم توفير الكتب التي تتناسب مع مستوى وعمر الشريحة المستفيدة، ثم بعدها يتم العمل على تقديم برامج تنشيطية أثناء وبعد الدوام المدرسي للاستفادة المُثلى من المكتبة ومحتوياتها.

ديوانية نقش : وهو أشبه بالملتقى المعرفي الأسبوعي، الذي يلتقي فيه جَمْع من الشباب القرّاء الراغب في مشاركة قراءاته مع قرّاء آخرين، ويتم هذا من خلال تحديد قائمة من الكتب القرائية في شتّى المجالات المعرفية، ويُحدَّد موعد أسبوعي لمناقشة تلك الكتب وما حوته من أفكار ورؤى.

المشاركات في معارض الكتب العربية : وتتعدّد مشاركاتنا في معارض الكتب العربية، ما بين إتاحة خدمة توفير الكتب حسب طلبات المتابعين، وتصميم الأدلة العملية للاستفادة المُثلى من المعرض، وكذلك تصميم البرشورات التوعوية (إنفوجرافك) وتوزيعها على زوّار المعرض.

ولا أنسى أنْ أقول بأن المؤسسة لا زالت تعمل يومًا بعد آخر على تطوير وتنويع مشروعاتها وبرامجها ومنتجاتها، وتفتح أذرعتها بكامل خبراتها المتوافرة ضمن فريق عملها للمؤسسات المانحة والجهات الداعمة الراغبة في المساهمة والارتقاء بمجتمعاتنا العربية ثقافيًا وفكريا ومعرفيا.

• لكل عمل عقبات وتحديات، حدثنا عن أبرز ما مر بكم من ذلك.

مما لا يخفى أن أيّ مشروع أو هدف نسعى لتحقيقه إلا ويقف أمامه العديد من التحديات والعقبات، إلا أن إيمان الشخص بمشروعه وشغفه به واستشارته الدائمة لأصحاب الخبرة يُعتبر أكبر دافع بعد توفيق الله تعالى على الاستمرارية والمصابرة لأجل تحقيق تلك الرؤية، ومع مرور الأيام سنجد أن كثيرًا من تلك العقبات قد تحولت إلى عوامل نجاح.

وأحسب أن أكبر تحدٍ واجهته في طريق تفرّغي لمشروع نشر حُبّ المعرفة وثقافة القراءة في مجتمعاتنا العربية؛ يتمثّل في نظَر الكثير من المؤسسات والأسر والأفراد إلى أن القراءة أمرٌ يُعدُّ فضلة، ليس ذا شأن مهم في رُقي وتقدّم الأفراد والمجتمعات، وهذا يجعلنا نبذل المزيد من الوقت والجهد داخل إطار المربع الأول، بدلًا من التفرّغ التام لإحداث أفكار ومشروعات ملهمة في الترقّي بمستوى تلك القراءات وإنضاجها، وتحويلها من قراءات سطحية استهلاكية فوضوية إلى قراءات عميقة ومنتجة.

إلا أنني في الوقت نفسه – وعلى الأقل على مستوى المجتمع الخليجي – ألمس في الآونة الأخيرة نقلة كبيرة وعودة مشهودة ومبهجة على مستوى الصِغار والكبار والأسر والمدارس للاحتفاء بالكتاب وجعل القراءة عادة تُمارس على مستوى المجموعات الشبابية وفي الأماكن العامة وعبر منصات التواصل الاجتماعية المختلفة.

خاتمة الحوار المحفز معكم.. شاكرين لكم..

ختامًا : دائمًا ما أحمد ربّي على أجلّ وأعظم منة أنْ جعلَني من أمّة اقرأ، وأسأله دومًا أنْ يجعلَني سببًا في إعادة أمّة اقرأ إلى اقرأ. وأكرّر شكري وامتناني لمجلتكم المباركة لإتاحة هذه الفرصة.

انتظرونـــا قريبًـــا مـــع برامجنـــا
علـــى منصـــة ســـواري







لا يوجد تقدم في الفلسفة
There Is No Progress in Philosophy

Eric Dietrich
قسم الفلسفة جامعة بينجهامبتون،
(متخصص في الرياضيات)

Essays in Philosophy, Volume 12, Issue 2, Philosophy Future: Science or Something Else?

ترجمة
أ.د. راشد بن حسين العبد الكريم
جامعة الملك سعود

1440هـ
(بإذن من المؤلف)

ما عدا اصطباغها بحداثة القرن العشرين بصيغة المنطق وفلسفة اللغة، فإن الفلسفة هي نفسها كما كانت من قبل، لم تتقدم شيئا قط.

فنحن الفلاسفة نتصارع مع المشكلات ذاتها تماما التي تصارع معها [فلاسفة] ما قبل سقراط. ومع ذلك فأغرب (أشنع) من هذا الزعم الإنكار الصريح تماما لحقيقته الظاهرة من قبل كثير من الفلاسفة الممارسين. سوف تُناقش رؤية عدم التقدم ويدافع عنها هنا. وسيشخّص إنكارها على أنه شكل من أشكال (إنكار المرض) anosognosia وهو حالة عقلية حيث ينكر الشخص المصاب أن لديه مشكلة. وسيتم أيضا فحص نظريتين لفيلسوفين كبيرين يدعمان رؤية عدم تقدم الفلسفة. وسيقدم القسم الأخير توضيحا لعجز الفلسفة عن حل أي مشكلة فلسفة، أبدا. وستختم الورقة ببعض التأملات حول مستقبل الفلسفة.

1. كيف تشبه الفلسفة العلم؟

أنـا بروفيسـور في قسـم الفلسـفة. وأغلـب زمـلائي في مجـال الفلسـفة يدرسـون الأخلاق بشكل أو بآخر. ولدينا في قسمنا كثير مـن العواقبيين consequentialists ، وعـدد مـن الملتزمـين أخلاقيـا deontologists والأخلاقيـين الأساسـيين moral essentialists ، وعـدد مـن أخلاقيـي الفضيلـة وقليـل مـن النسـبيين. وهـو مـكان معهـود أن تكـون فيـه هـذه الـرؤى، عـلى الأقـل في صيـغ معينـة مشـهورة، غـير متوافقـة مـع بعضهـا. وبالتأكيـد فكثـير مـن زمـلائي يعتقـدون هـذا. وأغلبهـم أيضـا يعتقـد أنـه مُحـقّ. وحيـث أنهـم أيضـا يعتقـدون بعـدم التوافـق مـع النظريـة الجبريـة theory-incompatiableism فإنهـم يعتقـدون أن زملائهـم مخطئـون. والعواقبيـون (مجموعـة لا أنتمـي لهـا) بوجـه خـاص صاخبـون (صدفـة، ولا شـك). ويقومـون بـكل حماسـة وإخـلاص بالتوضيـح لبقيتنـا بأننـا مخطئـون، ويعطوننـا الحجـج قديمهـا وجديدهـا لدفعنـا لتغيـير آرائنـا. ونحـن لم نتغـير قـط.

وهـذا لا يعنـي أن أقـول إن حججهـم لا تؤثـر فينـا. فكالفلاسـفة في كل مـكان ومـن كل توجـه، فنحـن، غـير العواقبيـين، متأثـرون بشـدة بحجـج زملائنـا المؤيـدة للعواقبيـة، فهـي تجعلنـا نميـز ونُظهـر المسـلمات premises والأخطـاء في اسـتدلال زملائنـا. وبالطبـع فعندمـا نحـدد تلـك الأخطـاء فـإن العواقبيـين، مثلنـا، لا يغـيرون آراءهـم، فيتجمعـون أكـثر عزيمـة ويبـدأون نشـيطين.

والديـن أيضـا مهـم في قسـمي. وهنـا الأمـور أيضـا أكـثر حـدة pointed، وهـو أمـر ظاهـر مـن حقيقـة أن النقاشـات حـول الديـن أكـثر أدبـا بكثـير مـن النقـاش حـول الأخـلاق. فالمتدينـون (غـير الملحديـن) يظنـون أن الملحديـن ضالـين (جهلـة benighted)، والعكـس صحيـح. ويـرى البـوذي، بأسـف، أن كليهـما حـيران، وسيتخلص مـن حيرتـه بعـد الكثـير مـن حلقـات المـوت وإعـادة الـولادة. وحيـث أن الديـن يتضمـن التزامـا وجوديـا (أنتولوجيـا) راسـخا، فـإن الاختـلاف هنـا حـول مـن هـو المحـق مـن المخطـئ خـلاف حـول البنيـة الحقيقيـة / الواقعيـة actual للكـون ومحتـواه، فهـو اختـلاف حـول مـا نـوع الكـون الـذي نعيـش فيـه. والحجـج هنـا حتـى غـير مثمـرة أكـثر مـن الحجـج الأخلاقيـة التـي نوقشـت آنفـا.

وهاتـان الحالتـان - الأخـلاق والديـن - مثـالان للطريقـة التـي يتـصرف بهـا الفلاسـفة وتصرفـوا بهـا منـذ أن ظهـرت الفلسـفة أول مـرة في البـشر، والتـي ربمـا كانـت معـاصرة لظهـور اللغـة. يخالـف الفلاسـفة بشـدة بعضهـم بعضـا، ونـادرا مـا يغـير الحِجـاج رأي أي فيلسـوف (وإن كان في بعـض الأحيـان يوقـظ الفيلسـوف مـن غفوتـه الاعتقاديـة [الدوغمائيـة])، ويظنـون أن الآخـر مخطـئ وقـد وقـع في الخطـأ، بـدلا مـن الظـن بـأن الآخـر إنمـا لديـه رؤيـة مختلفـة للحقائـق ذات العلاقـة.

وفي سـلوكهم هـذا، يتـصرف الفلاسـفة تمامـا مثـل العلـماء (وعلـماء الرياضيـات) تقريبـا. ولرؤيـة ذلـك، قـارن الوضـع في قسـمي مـع قسـم الأحيـاء في الجامعـة. لدينـا في جامعـة بيرمنجهـام عـالم أحيـاء مشـهور- ديفيـد سـلون ويلسـون - طـور لعقـود وقـدم أدلـة في سـبيل إضافـة مهمـة لنظريـة التطـور المعـاصرة: نظريـة اختيـار المجموعـة group selection. في نظريـة اختيـار المجموعـة تعمـل ضغوطـات الاختيـار ليـس فقـط عـلى الأفـراد (أو الجينـات)، إنمـا أيضـا عـلى المجموعـات ذات الأفـراد المتشـابهين، وتدعـى مجموعـات الصفـات. ويسـتخدم ويلسـون اختيـار المجموعـة لتفسـير أشـياء مثـل تطـور الإيثـار altruism والتعـاون، الـذي يعمـل لـه الاختيـار المجموعـة بشـكل جيـد، وفيـما يبـدو أفضـل مـن النـماذج القائمـة عـلى اختيـار الجـين [المـورث]. ورؤيـة ويلسـون أكـثر تعقيـدا مـن هـذا الوصـف المختـصر؛ فمثـلا اختيـار المجموعـة مـا هـو إلا جـزء مـن نظريتـه الأكـبر المسـماة نظريـة الاختيـار متعـدد المسـتويات، التـي تفـترض حـدوث الاختيـار عـلى مسـتويات متعـددة مختلفـة: الجـين، والخليـة، و[الكائـن] العضـوي، والمجموعـة (انظـر، Sober and Wilson, 1998; Wilson, 1975; Wilson and Sober, 1994; and Wilson and Wilson, 2008). وعـلى أي حـال فهـذا يكفـي لمـا نقصـده.

رُفِض اختيـار المجموعـة تمامـا وهوجـم بعنـف مـن أمثـال ريتشـارد دوكينـز ودانيـال دينيـت، الـذي رفضـوه إمـا عـلى أنـه خطـأ أو عـلى أفضـل الأحـوال أنـه غـير مهـم (انظـر، عـلى سـبيل المثـال Dawkins, 1994 and Dennett, 2006). وقـد تـم حظـر اختيـار المجموعـة مـن الأحيـاء التطوريـة منـذ أواخـر السـتينيات مـن القـرن العشريـن، وغالبـا اسـتنادا عـلى جـورج وليـام (Williams, 1972) - الأسـباب مركّبـة واجتماعيـة وليسـت علميـة. لكـن والشـكر لديفـد ويلسـون وعلـماء أحيـاء آخريـن مثلـه، فقـد صـار لاختيـار المجموعـة عـودة واحتلـت مكانـة في النظريـة التطوريـة. واسـتمر دوكنـز ودينيـت غـير مقتنعـين بحجـج ويلسـون. ويعتقـد ويلسـون أنهـما مخطئـان، ويعتقـدان أنـه مخطـئ. ولـكل حجـة يسـوقها ويلسـون يزيـد دوكينـز ودينيـت عمليـة التمييـز distinct-making وإيجـاد الأخطـاء fault-finding لدحـض ويلسـون، والعكـس يحـدث أيضـا. و [هنـا] يتذكـر الإنسـان المقولـة القديمـة «يُكسـب الجـدل العلمـي عندمـا يمـوت المتخاصمـون وينشـأ جيـل جديـد يتبنـى النظريـة الجديـدة». فـإذا انتـصرت بالفعـل نظريـة الاختيـار (و المسـتويات المتعـددة) أخـيرا، فذلـك لأن جيـلا مـن علـماء الأحيـاء قـد تبنوهـا.

ومـن الملفـت للنظـر كـم أن هـذا شـائع في العلـم. وفيـما يبـدو فـإن إنشـتاين قـد مـات معتقـدا أن الميكانيـكا الكميـة كانـت خاطئـة (بالرغـم مـن أنـه سـاعد في إيجادهـا). وقـد مـات هـنري بونـكاري، وليبولـد كرونكـر، وبـراور ، وفيتجشـتاين ماتـوا معتقديـن أن نظريـات جـورج كانتـور في الأعـداد مـا بعـد النهائيـة transfinite ليسـت فقـط خاطئـة، وإنمـا «مـرض خطـير» بعبـارة بونـكاري. وبالرغـم مـن قلـة عددهـم فـإن عـددا مـن العلـماء المعتمديـن إلى هـذا اليـوم ينكـرون النظريـة التطوريـة، ويفضلـون بـدلا منهـا نوعـا مـن نظريـة (الخلـق بواسـطة عليـم) creation-by-intelligent-agent. ولا شـك أنهـم سـيموتون وهـم متمسـكون بمثـل هـذه المعتقـدات (والعكـس صحيـح بالنسـبة للتطوريـين).

وهنـاك، بالطبـع، أمثلـة مضـادة. فنظريـة روبـيرت باكـر بـأن الديناصـورات كانـت ذوات دم حـار وسريعـة وذكيـة هـي الآن (مـع بعـض التغيـير) الرؤيـة المتقبّلـة، وكانـت الرؤيـة المتقبلـة في أثنـاء حياتـه. إلا أن هنـا سـخرية مغتفـرة: فقـد رفـض باكـر قبـول نظريـة تأثـير الكويكبـات والمذنبـات في انقـراض الديناصـورات، وهـذا بالرغـم مـن مـا نـشر في [مجلـة] العلـم (Science) مـن أبحـاث أساسـية تؤيـد بقـوة تلـك النظريـة (Schulte, et al.2010).

إذن، لا أحـد يسـتطيع إقنـاع خصمـه. وكل مـا يأمـل الشـخص أن يعملـه هـو أن يقنـع الجيـل الشـاب القـادم. والنظريـات الجيـدة، والأفضـل إنمـا تفعـل ذلـك فقـط. وهـذا السـلوك يكـون ذا معنـى make sense عـلى المـدى البعيـد، وذلـك أننـا إذا تنازلنـا بسـهولة عـن نظرياتنـا المحببـة، فلـن نختـبر بشـكل كافٍ ونؤكـد نظرياتنـا لتنـال بجـدارة التشريـف المرغـوب: الصـواب. ولـذا فالعلـم يتقـدم.

لكـن مـاذا عـن الفلسـفة؟ فهـي بوضـوح تشـبه العلـم هنـا: لا أحـد يسـتطيع إقنـاع خصمـه، إلـخ، إلـخ. فهـل هـي تتقـدم؟

لا، هي لا تتقدم.

2. كيف تختلف الفلسفة عن العلم

الفلسـفة لا تخطـو، حتـى ولا بتعـثر، إلى الأمـام. الفلسـفة لا تتقـدم إلى الأمـام مطلقـا. فهـي تمامـا كـما هـي منـذ 3000 سـنة، في الحقيقـة كـما كانـت منـذ البدايـة. ومـا تفعلـه هـو أن تكـون معـاصرة: ويخلـط الفلاسـفة هـذا مـع التطـور، ومـع تحقيـق التقـدم. فالبقـاء معـاصرا ليـس تحـركا للأمـام أكـثر مـن كـون البقـاء مواكبـا لأحـدث الأزيـاء أو الموسـيقا تحـرّكًا نحـو عدالـة اجتماعيـة أكـبر.

أعلـم أن دعـواي هـذه تصـدم الفلاسـفة ويـرون أنهـا خطـأ بدهـي، وجنـون وشيء شـنيع. وأنـال نوعـين مـن النظـرات. النـوع الأول الحـيرة التامـة، كـما لـو أننـي قـد أكـدت بإخـلاص (واحـد زائـد واحـد يسـاوي ثلاثـة.) والنـوع الآخـر نظـرات الاشـمئزاز كـما لـو أننـي قـد أكـدت بإخـلاص (الـرّق مطلـوب أخلاقيـا.)

ربمـا تقـول، وكأنـك تحـاول تصحيـح شـخص يعتقـد أن القمـر مصنـوع مـن الجـبن الأخـضر: «انظـر، نحـن جميعـا نظـن أن الـرق غـير أخلاقـي. في الحقيقـة، نحـن نعلـم أنـه كذلـك. كيـف لا يكـون ذلـك تقدمـا فلسـفيا؟ كيـف لا يكـون ذلـك تقدمـا في الأخـلاق ethics التـي هـي فـرع مـن الفلسـفة؟»

أنـا لم أقـل إن المجتمـع لم يتقـدم. إنـه يتقـدم. فنحـن الآن واضحـون جـدا فيـما يتعلـق بعـدم أخلاقيـة الـرق. (بشـكل عـام، بالرغـم مـن أن الـرق غـير قانـوني في كل بلـد في العـالم، فـإن هنـاك مـن الـرق الآن أكـثر مـن أي وقـت مـضى، وهـو تجـارة بملايـين الـدولارات). لكـن الفلسـفة لم تكتشـف لا أخلاقيـة الـرّق. فالفلاسـفة لم يقـودوا الهجمـة ضـد العبوديـة عندمـا كان يمـارس علنـا وبشـكل شـائع. والـذي حـدث أن القـادة السياسـيين والنشـطاء الاجتماعيـين (الذيـن لم يكونـوا فلاسـفة، وإنمـا نشـطاء اجتماعيـين) غـيروا الطريقـة التـي كان يفكـر بهـا الكثـير حـول الـرق إلى

درجة تغيرت فيها الاتجاهات attitudes، وطُبقت فيها القوانين، فتغير المجتمع والثقافة نتيجة لذلك. وكان على الفلاسفة اللحاق بذلك. وهذا صحيح في مجال الأخلاق بشكل شامل. فباستثناء عدد قليل وقصير من الكتابات (مثل كتابات مِل حول حقوق المرأة، ولوك حول الحرية الفردية والحقوق المتساوية)، فإن الفلاسفة كانوا وما زالوا ليسوا في طليعة أي تقدم في الأخلاق وقواعد السلوك morality and ethics. فلم يكتشف الفلاسفة أو يبدأوا الحملة لحقوق الحيوان، والحقوق المدنية، وحقوق المعاقين، والمهمشين [المحرومين]، فلم يقوموا بالحملة أولا قبل الآخرين لمزيد من التنوع والاحترام لجميع البشر ولكل الحياة. كان عليهم اللحاق بتلك الأفكار، وبصراحة فكثير منهم ما زال يتأخر في الخلف.

لكن قد تجيب: « ولكن مع ذلك فالفلاسفة الآن يعلمون أن الرق خطأ. وهذا تقدم، كما اعترفت بوضوح، ولذا فالفلسفة تتقدم.»

حسنا... ولماذا كان الرق لا أخلاقيا؟ لن يُجيب فيلسوفان على هذا [السؤال] بالطريقة نفسها. حتى في داخل مجموعة العواقبيين في القسم الذي أعمل فيه هناك عدد مختلف من التفسيرات فيما يخص لماذا الرق غير أخلاقي. فنحن نعلم فقط أنه كذلك، وهذا ما يعرفه الكثير. فوظيفة الفلسفة - إن كان لها وظيفة - هي أن تفسر أو تقول لمَ الرق غير أخلاقي. ولم تقم بذلك بعد. (ولماذا لم تقم بذلك سيكون موضوع القسم 6).

إن المجتمع لا يرجع إلى فلاسفته لتحصيل فهمٍ أعمق للقضايا الأخلاقية والسلوكية moral and ethics. فلا يستطيع المجتمع عندما يكون في حاجة ماسة أن يطلب المساعدة من فلاسفته. فسؤال (ماذا يجب أن نفعل؟) سيجاب عنه (حسنا، هذا يعتمد [على الوضع]. فمن جهةٍ يمكنك التفكير في زيادة الخير(بأي من الطرق الكثيرة المختلفة، وباستخدام أي من التعريفات ل(الخير)، لكن من جهة أخرى يمكنك التفكير في أن عملا معينا يبدو للبعض داخليا خطأ ولآخرين داخليا جيد. ومن جهة ثالثة ربما كانت النسبية الأخلاقية صحيحة في النهاية. فمن الصعب إعطاء رأي، في الحقيقة.)

هنا نقل ذو علاقة من جيمس ستيربا (2005):

تبدو قواعد السلوك ethics مختلفة عن مجالات البحث الأخرى. فلا نستطيع أن نجد مناصرا معاصرا لبطليموس (100- 170 ق م) ولا لكوبرنيكوس (1473- 1543) ولا حتى لإسحاق نيوتن (1642- 1727)، الذين ادعوا كلهم أن لديهم أفضل نظرية لفيزياء الحركة السماوية أو المذهب التجاري أو المذهب الطبيعيكما كان في القرن الثامن عشر، والجميع يدعون بامتلاك أفضل نظرية اقتصادية. لكننا نجد مناصرين لأرسطو (322- 384 ق م)، وإيمانويل كانت (1724- 1804)، وجون ستيوارت مِل (1806- 1873)، فجميعهم، على سبيل المثال، يدعون أفضل نظرية في قواعد السلوك ethics. وبالطبع هناك اختلاف كثير في مجالات البحث الأخرى، لكن درجة الاختلاف تبدو أكبر بكثير في مجال الأخلاق.

ولقد أصاب ستيربا عين الحقيقة. ومن الواضح أن فلاسفة آخرين أيضا يرون أنه على الأقل بعض الفروع من مجالاتنا [الفلسفية] المختارة لا يحدث فيها تقدم. الإشكال مع رؤية ستيربا أنها تتوقف في الأخلاق. الميتافيزيقيا ونظرية المعرفة (الابستميولوجي) وكل مجالاتها الفرعية تعاني نفس المصير تماما (انظر أيضا، (McGinn, 1993 and Nagel, 1986 وعلى خلاف العلم تماما، فلا جزء من الفلسفة يتقدم. فالفلسفة، باستثناء بعض العصرنة، هي نفسها تماما الآن كما كانت من قبل. فلم تتقدم ذرة واحدة([1]) .

3. أرسطو يأتي للقرن الواحد والعشرين

تخيل أن أرسطو، بينما هو يسير حول الليسيوم Lyceum يصادف حالة التفاف الزمن time-wrap فيقفز إلى يومنا الحاضر، في جامعة مشهورة في مكان ما في دولة تتحدث الإنجليزية، مع قدرته على الحديث بالإنجليزية، مرتديا ملابس حديثة، ولا يكون مجنونا بسبب هذا كله. ولحرصه على اكتشاف حالة المعرفة يجد محاضرة فيزياء فيجلس فيها. فيصدمه ما يسمع. الريشة وكرة الحديد تسقطان بنفس السرعة في الفراغ؛ فكونها أثقل لا يعني سقوطها بشكل أسرع، شيء لا يفهمه أرسطو. ويرى أرسطو، مع بقية القاعة، التحقق التجريبي لهذا من القمر (من القمر ؟!؟!؟) يقوم بها الضابط ديفيد سكوت من سفينة أبولو 15. ونفس المعادلات (المعادلات؟!؟!؟) التي تفسر لماذا تسقط التفاحة على الأرض تفسر كيف يبقى القمر في مداره حول الأرض، وكيف تبقى الأرض في مدارها حول الشمس (مدار؟!؟!؟). ويتعلم عن الأشياء الغريبة في الميكانيكا الكمية quantum mechanics. وبقدر ما يسمع بقدر ما تزداد صدمته. وأخيرا يختفي. ويظهر مرة أخرى في مقرر (علم الكونيات) cosmology حيث يتعلم، للمبتدئين، أن المذنبات والنيازك ومجرة درب التبانة ليست ظاهرة جوية كما استنتج. وكانت مفاهيم مثل الانفجار العظيم، والنسبية، وحجم الكون، وعدد المجرات، والمادة السوداء، والطاقة السوداء، ... كلها فوق إدراكه. وفي مقرر الأحياء يتعلم أن قدرات الكائن الحي living thing›s potential، مادته its matter، ليست تفسيرية البتة it is not at all explanatory، كما كان يظن، إنما بدلا من ذلك تعلم الجينات والأحياء التطورية. كما عرف أيضا أن فكرته عن التولد الآني (Spontaneous generation) ما هي إلا خطأ محض - ليست حتى قريبة من الصواب. ويتعلم عن التطور والاكتشاف الذي تتعلق به كل الحياة على كوكب الأرض. ومع استمرار الدرس يختفي مرة أخرى. وبعد أن يأتي أيضا، يتوصل بتأن/ بحزم soberly إلى أن هذا العالم الحديث وهذا الزمن المتقدم قد تجاوز معارفة ومعارف وقته تماما. ويشعر أنه متقزم dwarfed بتقدمنا المعرفي. وحزينا، مشى متثاقلا إلى درس فلسفة. وإذا به درس ميتافيزيقيا. وهنا سمع المحاضر يتكلم عن الجوهر، وعن الموجود من حيث هو موجود being qua being ، وعن أعم هياكل تفكيرنا عن العالم the most general structures of our thinking about the world. وهو يعرف تماما ما الذي يتحدث عنه الأستاذ. ورفع أرسطو يده ليناقش بعض الأخطاء التي يبدو أن الأستاذ قد وقع فيها، وبعض الفروق المهمة التي لم توضح. ومع تقدم المناقشة يتراجع أستاذ الميتافيزيقيا قليلا، لكنه أيضا مسرور من ذكاء هذا الطالب (الكبير) وتفكيره. ثم يذهب أرسطو إلى درس الأخلاق حيث يتعلم عن الأهمية المعاصرة لما يبدو أنه يدعى «أخلاقيات الفضيلة». فيعرفها فورًا، لكن مرة أخرى يبدو أن البروفيسور قد أغفل بعض التفاصيل المهمة، وفشل في رؤية بعض الجوانب العميقة من تلك الرؤية. فيرفع أرسطو يده ....

لا شك إن قصة عودة أرسطو إلى الفلسفة إلى حد ما معقولة بالنسبة للقارئ (ربما باستثناء جزء السفر عبر الزمن). فقد لا تكون أكثر من ذلك، أو هي ذلك تماما. ولكن هذا كل ما أريد. وحقيقة أن هذه القصة تحوي ولو نفحة من المعقولية تُظهر أن القارئ قد ميز discern فرقا أساسيا بين العلم والفلسفة. فمن منظور قرننا الحادي والعشرين نرى أن أرسطو لم يكن حتى قريبا من الصواب في أغلب أفكاره العلمية ونظرياته واستنتاجاته. فأعماله في العلم إنما هي [الآن] للمتعة التاريخية. ولكنه عملاق في الفلسفة إلى هذا اليوم. نستطيع أن نتعلم بقراءة أعماله الفلسفية.

هذا النمط من تجاهل العلم القديم لكن إعادة قراءة الفلسفة القديمة مرات ومرات يتكرر خلال تأريخ العلم وتأريخ الفلسفة. وهنا حالة أخرى. تأمل إنشتاين (1879- 1955) ، وفرجيه (1848- 1925)، و فِتجنشتاين (1889- 1951). فأعمال الفيلسوفين الأخيرين [فريجيه وفتجنشتاين] تُقرأ بعناية إلى هذا اليوم، ليس فقط من قِبل الفلاسفة المتخصصين والمعتمدين، بل في محاضرات طلبة الجامعة، حيث تُدرس أعمالهم بحثا عن الحقائق العميقة. ومع ذلك فلا يوجد فيزيائي يقرأ بحث إنشتاين لعام 1905، حتى البحث الذي عن النسبية الخاصة، ولا يقرأون بحثه لعام 1916 عن النسبية العامة. وبالطبع فالنسبية الخاصة والنسبية العامة كلاهما لا يزال يُدرّس - فهما يعتبران العمود الفقري للفيزياء الحديثة وعلم الكونيات. وحيث إنها قد اختُبرت بعمق فنظريات إنشتاين تعتبر في الوقت الحاضر صحيحة. ولكن تماما بسبب أن هذه النظريات تُعدّ صحيحة فلا أحد يقرأوها في صيغها الأولية. وبدلا من ذلك يتم تدريس واستخدام نسخ منها أكثر سهولة رياضية ووضوحا. وحيث إن نظرياته صحيحة فما قاله إنشتاين فعلا لا يحتاج للجدل حوله. وفي المقابل، فنظريات فريجه وفتجنشتاين واستنتاجاتهما لا تُعد صحيحة، إنما تعتبر ممتعة interesting ومهمة. ولذلك فالنظريات الأصلية ستُقرأ وتُفحص ... ويُتجادل حولها. وعلى

---

[1]. يقول رسل: «... لا يمكننا القول بأن الفلسفة قد حققت قدرا كبيرا من النجاح في محاولاتها الرامية إلى تقديم إجابات حاسمة على الأسئلة التي تطرحها. [... فإذا قمت بطرح سؤال فيلسوف: أي معرفة قدمتها الفلسفة،] «فإن كان صريحا سيعترف بأن دراسته لم تحقق من النتائج الإيجابية مثلما حققته العلوم الاجتماعية. صحيح أن هذا يعزى جزئيا إلى أنه بمجرد أن يصبح من الممكن تكوين معرفة محددة بشأن أي موضوع، فإن إن هذا الموضوع لا يعود يسمى فلسفة، بل يصبح علما منفصلا...» [قد لا يسلم هذا التبرير الأخير] رسل، مشكلات الفلسفة، (رسل، 2017) 301 [المترجم]

سبيل المثال، فتفسير كريكي Kripke لفتجنشتاين (**1982**) تسبب في جدل قوي مع كثير من الباحثين من أنصار فتجنشتاين مستنكرين كتاب كريكي والأفكار التي فيه (مثلا، McGinn, **1984**; Baker and hacker, **1984**).

والنمط نفسه تماما يتكرر مع تشارلز دارون (**1809- 1882**) و جون ستيوارت مِل (**1806- 1873**). فاستنتاج دارون يُعد صحيحا، ولذا فلا حاجة للمعاناة حول ما قاله بالفعل. استنتاج مِل لا يُعد صحيحا، بل ممتع ومهم. ولذلك فنحتاج فعلا أن نعاني [المعرفة] ما قاله حقيقة.

وتلخيصا لما سبق، بالرغم من أن الكتب العلمية ذات العلاقة relevant قديمة، فإن النظريات، عندما تكون صحيحة، لا تكون [قديمة] (الحقيقة لا تشيخ بمر الزمن). لذا، فنحن ندرّس النظريات، التي نحدّثها بالأساليب الأفضل. إلا أنه لا توجد نظرية فلسفية صحيحة، أو على الأقل لا يوجد نظرية تُعتبر صحيحة من قِبل أغلبية مؤثرة وكبيرة من الفلاسفة. ولذا فليس لدينا ملجأ إلا المعاناة حول ما قاله الفيلسوف وتكراره برتابة. في حالة الفلسفة يبقى النص «جديدا»، من حيث إنه يبقى يُنشر ويقرأ.

ما ذا يمكن أن يفسر هذا التفاوت في التأريخ بين الفلسفة والعلم، فيما عاشه أرسطو العائد؟ فقط شيء واحد: **الفلسفة لا تتقدم**. نعم، هي تتغير ببطء وتتحول لتبقى معاصرة. فميتافيزيقيا اليوم ليست ميتافيزيقيا أرسطو. فميتافيزيقيا اليوم تروج، على سبيل المثال، ب «العوالم الممكنة» possible world التي يستند وجودها على مجموعة من أدلة المنطق الكبيرة والقوية، التي ما كان لأرسطو أن يتخيلها.فميتافيزيقيا اليوم تحوي أفكارا مثل التابعية(٢) supervenience التي تستخدم، بالإضافة إلى أشياء أخرى، لتفسير العلاقة بين العقل والمخ والعلاقة بين الوعي والعقل. ولكن بشكل أهم، ميتافيزيقيا اليوم تخصنا. فهي مكتوبة بلغتنا لنتداول أفكار القرن الحادي والعشرين بها. وهذا كل ما هنالك؛ هذا هو قصارى «التقدم». فالأفكار والنظريات جديدة أو معروضة بلغة حديثة، لكن لا يوجد تقدم حقيقي، البتة.

4. إنكار المرض الفلسفي anosognosia

ربما يعترض أحد بأن قضية مثل العوالم الممكنة والتابعية ومنطق الموجهات(٣) modal logic بالتأكيد تطورات في الفلسفة، فهي بدهيا تمثل تقدما. [ويضيف،] في الواقع إن الفلسفة بشكل عام تحوي كثيرا من المقولات [القضايا] notions والمفاهيم الجديدة تماما والمفيدة جدا. ولم يكن أرسطو يمتلك تلك المقولات وهذه التطورات والمفاهيم القوية التي بها نفسر العقل والكون وكل شيء.

لا بد أني قد تلقيت هذا الاعتراض عشرات المرات. والمدهش في هذا الاعتراض هو مدى ضعفه وفي نفس الوقت كونه مصدقا بحماسة. فإذا كانت كل هذه القضايا تمثل تقدما فإين النظريات الفلسفية الصحيحة؟ أين الاتفاق العميق والشائع في العالم الفلسفي حول أي النظريات صحيح؟ ولا يزال الفلاسفة يخبرونني، بينما ينظرون لي شزرا، ويرفعون حواجبهم، وينتصبون جادين، بأن نظرية (س) صحيحة. والمشكلة، وأنت أيها القارئ تعرف هذا، أن (س) تتراوح ليس فقط بين نظريات كثيرة مختلفة، إنما نظريات غير متوافقة، بشكل ظاهر. وقد أُخبرت بأن نظرية كانت في الأخلاق (مع بعض التصويبات) صحيحة، ثم أُخبرت أن نظرية مِل (مع بعض التصويبات) كذلك صحيحة. وفي كلا هاتين الحالتين، فإن النظرية س التي قيل لي إنها صحيحة هي النظرية التي صادف أن من قال لي ذلك يعتقدها أو يعمل عليها (ولا مفاجأة هنا).

كيف يمكن للحقيقة الظاهرة بأن الفلسفة تنقصها النظريات الصائبة، أو على الأقل تنقصها النظريات التي تعتبر بشكل واسع صحيحة، أن تُنكر. كيف يمكن للحقيقة الظاهرة أن الفلسفة لم تتقدم قط أن تُنكر بشكل قاطع؟

«إنكار المرض» anosognosia إعاقة ذهنية، حيث ينكر الشخص الذي يعاني من إعاقة أساسية أنه يعاني منها. وبعض حالات إنكار المرض مذهلة، حيث أن الإعاقة الأساسية واضحة وكبيرة. مثلا، الأعمى أو المشلول ممن يعاني من هذه الإعاقة، ببساطة، ينكر أنه أعمى أو مشلول.

إن الفلاسفة حول العالم يعانون من مرض إنكار المرض. فإعاقتهم الأساسية أنهم يعملون في مجال علمي، لم يتقدم قط، ومع ذلك فأغلبهم يحصلون على أموال الدولة على شكل رواتب. وهذا يُحدث تناقضا عقليا وفيما يبدو من المستحيل العيش معه. ولذلك يتطور لديهم «إنكار المرض»، وبكل بساطة ينكرون أن الفلسفة لم تتقدم قط. ويؤكدون أن الفلسفة تتقدم فعلا، لأننا، في النهاية، الآن نعرف أن ... انتظر ... نظرية (س) صحيحة.

ويعاني الفلاسفة أيضا من إعاقات ذهنية أخرى. فهم يعانون من وهم العمق التفسيري illusion of explanatory depth. وهم العمق التفسيري خطأ شائع يقع فيه الجميع، بالاعتقاد بأننا نعلم عن شيء أكثر مما نعلمه في الحقيقة. فمثلا، حاول أن تشرح كيف يعمل «سحّاب» الملابس zipper، أو البطارية (انظر Rozenblit and Kiel, **2002**). فالفلاسفة (بكونهم فلاسفة) يعانون من نوع فظيع بشكل خاص من هذا الخطأ المعرفي. فبينما يمسك الميتافيزيقي المعاصر بنسخة مليئة بالتعليقات والحواشي من كتاب أرسطو مابعد الميتافيزيقيا سيُسهب في الحديث عن نظرية س الحديثة في الميتافيزيقيا ولماذا هي صحيحة، حتى لو لم يصدقه أحد. وعلى الأقل فسحاب الملابس يعمل فعليا، وكان هناك زمن ما قبل السحاب - فهو يمثل تقدما تقنيا. وعلى الأقل، وهذا هو المهم، فإن شخصا ما في مكان ما يستطيع أن يشرح لنا بتفصيل، وبشكل كامل، عمل السحاب.

وأخيرا، فإن الفلاسفة (بكونهم فلاسفة) يعانون من التفوق التوهمي Illusory Superiority، وهو تحيز ذهني يجعل الناس يبالغون في تقدير صفاتهم الإيجابية. ومرة أخرى، يعاني الفلاسفة من نوع شديد من ذلك. الفلسفة بشكل أساس هدامة. فمهما كنت تعتقد، بغض النظر عن مدى بدهيته أو أساسيته، وبغض النظر عن من أنت، أو أين تكون، أو متى، فهناك حجة فلسفية كبيرة أن معتقدك باطل. فليس هناك معتقد عميق أو تأسيسي لا تستطيع الفلسفة أن تنقضه (بما في ذلك مقولة [كوجيتو] ديكارت). وكثير من القابلين للتأثر بالتفوق التوهمي يظنون أنهم أعلى من المتوسط، إلا أن الفلاسفة يعتقدون أنهم متفوقون جدا، بحيث يدّعون أنهم المعاكس تماما لما هم عليه في الواقع: الهمج المخربون للعالم الفكري. أو بتعبير أفضل: الكويكب الذي بحجم جبل إفرست القادم والمندفع بسرعة باتجاه ما يقدّره الناس المحترمون all that decent people hold dear.

5. الفلسفة والمعترفون بالمرض Nonsognosiacs

المعترفون بالمرض Nonsognosiacs يعلمون أنهم يعانون من مرض أو إعاقة ما (المعترفون بالمرض كلمة من اختراعي). فكما رأينا، هناك بعض الفلاسفة الذين يعلمون فعليا أن الفلسفة لم تتقدم قط، أو على الأقل حذرين من ادعاءات التقدم المهم. واثنان منهم هما توماس ناجل Thomas Ngel و كولن ماجين Colin McGinn. فعملها المهم في هذا الموضوع، على التوالي The View from Nowhere (**1986**) و Problems in Philosophy (**1993**). وهنا، باختصار شديد نظريتاهما.

يجادل ناجل أن المشكلات الفلسفية غير قابلة للحل بسبب التفاعل التعارضي لوجهتي نظر ضروريتين وحتميتين: وجهة النظر الموضوعية ووجهة النظر الذاتية. فعلى سبيل المثال، من وجهة النظر الذاتية يبدو أننا نمتلك إرادة حرة، لكن من وجهة النظر الموضوعية يبدو أنه ليس لدينا الإرادة الحرة، بل تتقرر سببيا مثل أي شيء فيزيائي.

ويعمل العلم، بحسب رؤية ناجل، لأنه يُتناول من وجهة النظر الموضوعية. فمع أنه وجهة النظر الذاتية حقيقية، إلا أنها تُتجاهل في العلم، حتى عندما يدرُس العلمُ الوعيَ – الشرطَ الضروري لوجهة النظر الذاتية – فإنه يدرسه من وجهة النظر الموضوعية (وبالبداهة، ليس بنجاح كبير). والعلاقة بين صفة العلم المهمة من كونه عاما وممكن الوصول له من الجميع مرتبط بقوة بكونه ممارسا فقط من وجهة نظر موضوعية.

---

٢. في الفلسفة، التابعية (Supervenience) هو مصطلح يستخدم لوصف العلاقة بين الخصائص، ولهذا المصطلح أهمية كبيرة في مجال ما فوق الأخلاق وفلسفة العقل، إذ يستخدم لوصف العلاقة بين الخصائص الأخلاقية والذهنية، لكل المجالين المذكورين على الترتيب، وذلك مع الخصائص الفيزيائية.

٣ .المنطق الطوري أو منطق الموجهات نوع من المنطق الذي يتعامل مع « المحتمل « و» الممكن» والذي يظهر في مقولات لغوية من قبيل: «من المتوقع» و»من المفترض» و»ربما».

ويجادل ماكجين أن المشكلات الفلسفية غير قابلة للحل بسبب الطريقة التي تعمل بها عقولنا. فعقولنا [مصممة] بشكل أساس لمعرفة العالم. فهي تعمل بفعالية حيث يمكنها أن تلاحظ/ تميز discern مجالا من العناصر الأولية primitive التي يوجد ضمها مجموعا أو بناء يلزم عن العناصر الأولية. المشكلة أن المشكلات الفلسفية ليست مستجيبة amenable لمثل هذا التصور. كل المشكلات الفلسفية سهلة tractable من حيث المبدأ، لكن ليس لنا. فالأمر كما لو أننا طلبنا من سلحفاة أن تجري سباق المائة متر في أقل من 20 (أو حتى أقل من 60) ثانية. أو أن نطلب من قرد شمبانزي أن يعرف كيف يجمع بين نظرية النسبية العامة والميكانيكا الكمية في نظرية واحدة قابلة للاختبار.

وبناء على رؤية ماكجين يعمل العلم لأن استراتيجية «من أسفل إلى أعلى» التي تفضلها عقولنا قابلة للتطبيق على العالم العادي: الفيزياء والكيمياء والأحياء، وحتى علم النفس يبدو أنه يعمل بهذه الطريقة(٤).

6. الفلسفة: تنوع من النسبية a riot of relativism

تبدو نظريتا ماكجين وناجل مختلفتين، إلا أن الفحص المتمعن لهما يظهر أنهما تنوع لفكرة واحدة. ومن هنا سنرى أنهما في الحقيقة متناقضتين.

من المهم لرؤية ماكجين فكرة أنه وإن كنا لا نستطيع حل مشكلات الفلسفة، إلا أنها في الحقيقة قابلة للحل، على الأقل من حيث المبدأ (1993, chs. 8 and 9, esp. pp. 128ff and 135-156) . وهذا ليس مجرد إمكانية منطقية، إنما هو إمكانية فيزيائية [واقعية] (ممكنة في هذا الكون، فبالتأكيد هو يعتقد أن جوانب من أدمغتنا قد حلت في الحقيقة بعض الفلسفة الرئيسية لمشكلات العقل، لكننا لا نستطيع الوصول إلى تلك المعرفة المزعومة ، pp. 135-143). ولذا هناك من حيث المبدأ، مجموعة من قدرات مادية [محسوسة] معرفية وذهنية يمكن أن تحل المشكلات الفلسفية. هذه المجموعة من القدرات تكوّن طريقة للحكم point of view والتي من خلالها يمكن حل المشكلات الفلسفية. فالبشر فقط بالصدفة لا يتلبسون بطريقة الحكم الصحيحة، أي يكون لديهم القدرات العقلية الصحيحة، لحل المشكلات الفلسفية(٥). فرؤية ناجل هي بشكل مباشر عن تغيير طريقة الحكم. ولذا فكل من نظرية ماكجين ونظرية ناجل عن لماذا لا تتقدم الفلسفة قائمة على طريقة الحكم.

وبالتسليم بهذا التشابه، فمن السهل الآن أن نرى أن هاتين النظريتين متناقضتين.

تقول نظرية ناجل:

هناك ثلاث طرق للحكم point of view. من طريقة الحكم الذاتية نحصل على مجموعة واحدة من الإجابات لأسئلة فلسفية، ومن طريقة الحكم الموضوعية نحصل على أخرى، وعادة مناقضة، ومن طريقة حكم ثالثة، التي من خلالها يمكن للشخص أن يرى إجابات طريقتي الحكم الموضوعية والذاتية كليهما، فيستطيع الشخص أن يرى أن الأجوبة الذاتية والموضوعية متساويين في الصدق valid ومتساويين في الصحة true. ولذا فالمشكلات الفلسفية مستعصية على الحل. فالفلسفة لا يمكن أن تتقدم لأنها لا يمكن أن تحلها.

تقول نظرية ماكجين:

هناك طريقتا حكم ذواتا علاقة. من واحدة، الرؤية الإنسانية، [رؤية الإنسان] مشكلات الفلسفة غير قابلة للحل. ومن الرؤية الأخرى، رؤية المغترب، المشكلات الفلسفية ممكنة الحل (وربما سهلة، انظر ch. 8, op. cit.) . فالحالة هنا هي نفس حالة الكلاب مع اللغة الإنجليزية. فنحن نفهم اللغة بسهولة. بينما الكلاب لا تفهم إلا القليل جدا من الكلمات، ويبدو أنها لا تعلم شيئا عن التركيب التوافقي [الاندماجي] combinatorial syntax. ولذا، ومع أنه من غير المحتمل أنه يمكننا حل أي مشكلات فلسفية، إلا أنها ليست مستعصية على الحل بطبيعتها. وعندئذ نرى أن ناجل يرى أن [مشكلات] الفلسفة غير قابلة للحل بطبيعتها: أي ذكاء إنساني، كائن واعي سيكون عالق [متورط] في الفلسفة، بشرط أن يفكر في أي منها. ويوجد هناك طريقة حكم يمكن رؤية هذه الحقيقة من خلالها. ماكجين ينكر ذلك. فهو يعتقد أن الفلسفة هي فقط غير قابلة للحل داخليا [محليا] locally. فالكائنات الأجنبية يمكن أن تجد بسهولة المشكلات الفلسفية بدهية الحل. هناك طريقة حكم من خلالها تكون المشكلات الفلسفية قابلة للحل. ناجل وماكجين بالطبع يمارسان ما بعد الفلسفة metaphilosophy . وبشكل معقول فما بعد الفلسفة تُعد فلسفة. ولذا فلدينا هنا حالة تصورية [برادايم] paradigm case تعرض صفة تشترك فيها الفلسفة مع العلم: منظّران يختلفان حول تفسيراتهما (في هذه الحالة عن لماذا لا تتقدم الفلسفة أو لا تستطيع أن تتقدم). ولكن حيث أن هذه فلسفة، فنستطيع أن نتنبأ بأنه لن تتغلب واحدة من النظريتين [على الأخرى]، حتى في عقول الأجيال القادمة.

لكن انتظر! أليس هذا غير صحيح؟ إذا ظهر غريب من الفضاء وأعطانا الحل لمشكلاتنا الفلسفية، فسيتم إثبات صواب ماكجين وخطأ ناجل. لكن ماكجين ينكر أنه يمكن أن يحدث ذلك: فلن نفهم حلولهم. مرة أخرى، فكر في إعطاء الكلاب حلنا لصنع لعب الكلاب (المصانع، مواد صناعية، ألياف غير ضارة، بلاستيك إلخ). فلن تفهمها الكلاب، وهذا أقل ما يقال. والحجج، على أي حال، هي حول ما يجب أن تعتقد الآن. وبالطبع، يمكن أن نستيقظ غدا بفهم مفاجئ لمشكلة الإرادة الحرة / الجبرية. لكن إن سألنا اليوم ماذا يكون الفهم، فسنكون نمارس الفلسفة ولن نصل إلى أي مكان.

إذن ناجل وماكجين يمارسان الفلسفة، وبناء على ذلك فلن نعرف أيٌ من نظريتيهما صحيحة، إذا كان أي منهما كذلك. فمن وجهة نظر ناجل فالانقسام بين الذاتي والموضوعي غير قابل للتجسير، وهو مصدر كل الفلسفة، وهو غير قابل للحل. ومن وجهة نظر ماكجين هناك طريقة حكم من خلالها تكون مشكلات الفلسفة قابلة للحل، وبالتأكيد تُحل are solvable, indeed, solved.

أرى من مكاني الصدام بين نظريتي ناجل وماكجين على أنه صدام بين وجهات النظر تعممه نظرية طريقة الحكم لناجل: كل مشكلات الفلسفة، وفي الحقيقة، [بالتأكيد] أي شيء يبدو مثل تقدم فلسفي يمكن أن يعرض على أنه صدام بين وجهات النظر في قضية محددة. من طريقة حكم نحصل على إجابة، ومن رؤية أخرى نحصل على إجابة أخرى، وعادة مناقضة. تحدد نظرية ناجل طرق الحكم هذه للوجهات النظر الذاتية والموضوعية، لكن التحديد يمكن أن يخفف.

على سبيل المثال، تأمل حالة مشهورة من تأريخ الفلسفة. منذ وقت مضى، كان يُعتقد أن كل الحقائق الضرورية يمكن معرفتها قبليًّا، فإذا كانت أ = ب حقيقة ضرورية فإنه يمكن معرفتها دون بحث للواقع، لكن الأشياء البعدية الصحيحة مثل الماء = H2O والتي لا يمكن معرفتها دون استكشاف الواقع، يجب أن تكون صحيحة إمكانًا. وقضية هوية الممكن كانت متفقًا بشكل كبير على صحتها، ووجدت استخدامًا ثابتًا في فلسفة العقل، حيث ساندت المذهب الطبيعي. وفي عام 1970 غيّر ساول كريبكي كل ذلك بتوضيح أن الهويات الممكنة ليست عادة شيئا من ذلك القبيل، وبافتراض أن «أ» و «ب» أسماء لأنواع معينة (ما سماه كريبك المحددات الصلبة rigid designators – الأسماء التي تعين نفس الشيء في كل العوالم الممكنة)، فإذن أ = ب يجب أن تكون ضرورية. وعادةً «أ» و «ب» محددات صلبة. لذا فالهويات عادةً ضرورية، فالهوية الممكنة نادرة تكاد تختفي، بحسب كريبكي. وبالتالي، فيجب أن يكون هناك حقائق ضرورية، مثلا: الماء = H2O ، التي يمكن معرفتها فقط بعديًّا.

وإحدى الحجج التي استخدمها كريبكي لبناء قضيته ضد الهوية هي الآتي: فكّر في طاولتك؛ أنصار الهوية الممكنة مغرمون بقول أشياء مثل: «كان يمكن أن تكون الطاولة مصنوعة من الثلج، لكنها لم تكن كذلك، ولذلك فإنه بشكل محتمل صحيح أن طاولتك مصنوع مما هي؟ الخشب، لنقل؛ وعليه توجد هوية ممكنة هنا.» لكن، كما أوضح كريبك، فهذه الطاولة (هنا أنت تشير إلى طاولتك) لم يكن من الممكن صناعتها من الثلج، هذه الطاولة مصنوعة من الخشب، لو كانت طاولتك مصنوعة من الخشب لما كانت لتكون هذه الطاولة. وباستخدام اسم الإشارة (هذه) فإن كريبك كان يغير طريقة الحكم في الجدل حول الهوية الممكنة:

٤ . يقول رسل: « إلى حد كبير، إن عدم يقينية الفلسفة أكثر ظهورا من كل حقائقها...» مشكلات الفلسفة، (رسل، 2017) 301

٥. يقول رسل في (مشكلات الفلسفة) ص 302 "هناك أسئلة كثيرة – ومن بينها تلك التي تحتوي على أعمق الأهمية فيما يتعلق بحياتنا الروحية – والتي ، كما يمكننا أن نرى حتى الآن، تظل مستعصية الحل على الذكاء البشري ما لم تصبح سلطاته [كذا ولعلها قدراته] ذات نظام مختلف عما هي عليه اليوم.»

فكان يجبر القارئ على التفكير في هذه الطاولة بعينها، بدلا من طاولة تعتبر فقط تحت الوصف «طاولتي». وجهة النظر الكربكية [نسبة إلى كربكي] (ك) لهذه الطاولة بعينها تركز القارئ على الطاولة بوصفها شيئا بنفسها، بدلًا من الطاولة بوصفها تقع تحت وصف ما، مثل «طاولتي»، حيث عليها أجلس وأكتب. ومن وجهة النظر (ك) فإن الطاولة تُدرك بمعزل عن كل الأوصاف، بينما من وجهة نظر الأوصاف تُدرك الطاولة تحت الوصف. وبشكل أساس، فقد أوضح كربكي أن أنصار هوية الممكن كانوا مخطئين بالتفكير فقط بالأشياء التي تحت الوصف ولم يفكروا قط في الأشياء كما كانت في نفسها وبنفسها. إن تغيير طريقة حكم كربكي كان له أثر هائل في الفلسفة، لكنه ليس تغييرًا بين طريقتي الحكم الذاتية والموضوعية المطلوبة من نظرية ناجل. فأمثلة مثل المثال الكربكي توجد في كل مكان في الفلسفة، وهي مسؤولة عن الكثير منها. ونستطيع أن نرى إذن أن هناك تغيرًا في طرق الحكم أساسيًّا للفلسفة أكثر من تلك التي بين طريقتي الحكم الذاتية والموضوعية. والتغير بين وجهتي نظر ناجل وماكجين مثال آخر. (للمزيد من هذا المثال انظر Dietrich and Hardcastle, **2004**, esp. ch. **6**). (يجب أن أوضح أنه بقدر ما كان نقض كربكي لهوية الإمكان جاذبا ومهما، حيث إنها الفلسفة، فقد عادت هوية الإمكان (انظر مثلا،Gibbard, **1975**) وإلى هذا التأريخ فكلا التوجهين للهوية قائمان ويعملان، طبيعيا.)

فالفلسفة إذن تنشأ بوصفها تنوعا riot ومن النسبية. فالرؤى التي تتعارض بشكل صريح كلها معقولة بنفس القدر. فكل ما على الإنسان أن يتبنى طريقة الحكم الصحيحة ليرى أولا إجابة واحدة لمشكلة فلسفية ثم، بتبني طريقة حكم أخرى يرى الإجابة الثانية المعارضة.

هناك الكثير من العمل الذي يجب أن يعمل في موضوع طرق الحكم، عمل مطلوب قبل الغرابة weirdness التي هي الفلسفة يمكن أن تفسر وتُفهم. لكننا الآن نعلم هذا جيدا: في الفلسفة وجهات النظر المتصادمة لا يمكن تفاديها، ووجودها هو الحقيقة الوحيدة. ولذلك فالفلسفة لا يمكن أن تتقدم. (طرق الحكم لا تزول عندما نمارس العلم. لكن كل الرؤى ذات العلاقة ترتبط بنفس العائلة، ولذا تنتمي وتتعاون على الأقل على المدى البعيد. إنه من الصعب جدا وصف تلك العائلة، إنها ليس فقط عائلة طرق الحكم الموضوعية، مع أنها ذلك. العَلَن public ، إمكانية الإعادة والموضوعية مصطلحات فقط تصف جزئيا هذه العائلة. أرجو أن أجد ما أقوله حول هذا في المستقبل).

7. من يفهمني في النهاية يُقر بأني مصيب .. ومخطئ

في الفقرة **54-7** من كتابه تحقيقات فلسفية Tractatus يقول فتجنشتاين:

قضاياي واضحة بهذه الطريقة: من يفهمني في النهاية يقر بأنها recognizes them دون معنى senseless ، عندما يتسلق خلالها وعليها وفوقها (يجب عليه، بعبارة أخرى، رمي السلم بعيدا بعد أن يتسلق عليه).

فما لا نستطيع الحديث عنه يجب أن نمر عليه بصمت.

نفس الشيء هنا، وأنا صامت مثلما كان فتجنشتاين. فشرحي لماذا لا تتقدم الفلسفة ولا تستطيع أن تتقدم - (وجهات النظر المتصادمة لا يمكن تفاديها في الفلسفة) - هو نوع من الفلسفة. ولذلك، بالطبع، فلن تُقنع المصابين بداء إنكار المرض. ولن تقنع أيضا من يقرون بالمرض، مثل ناجل وماكجين، الذين تختلف نظريتهما عن نظريتي (واتحاد هاتين المجموعتين ربما يكون كل أحد إلا أنا). ولن تُعرف أبدا حقيقة لماذا لم تتقدم الفلسفة قط.

ولزمن طويل من الآن، وبعد ذهاب البشر، ربما ستبقى طرق الحكم. وربما سيظل ذكاءات فائقة موجودة - ظرف كافٍ لطرق الحكم. وربما ستوجد في مكان آخر في الكون ربما سنكون قد أوجدنا أحفادنا (Dietrich, **2007**). وبغض النظر، يمكن أن نكون متأكدين من هذا: إذا كانت طرق الحكم لا تزال موجودة فستبقى الفلسفة - نفس الفلسفة عينها التي نتصارع معها الآن، وعين الفلسفة التي تصارعنا معها لكل القرون الماضية.



ودّ لو رآنا ..
فهل تود صحبته ؟

ننتظر مشاركتك معنا في برنامج :

"عَليكُم بِسُنّتي"

فكرة البرنامج : ختم قراءة

مختصر صحيـح البخاري

مـدة البرنامج

7/17 - 8/26 1440 هـ
3/24 - 5/1 2019 م

مميزات البرنامج



يقوم على البرنامج ثلة من المختصين والمختصات في السنة النبوية

الكتاب المعتمد من أفضل مختصرات صحيح البخاري

ورد يومي مصور ومسموع



البرنامج مقسم على ثلاث مراحل



مواد إثرائية لمن أراد الاستزادة



إمكانية تفاعل المشاركين والمشاركات

الحصول على شهادة





هنا رابط التسجيل : http://sunnty.sjaser.net/

sunnati_@hotmail.com @Sunnati__ AlaykomSunnati

قراءة في كتاب التجربة اليابانية

اسم الكتاب : التجربة اليابانية

اسم المؤلف : سلمان بونعمان

عدد الصفحات : ٢٠٥

دار النشر : مركز نماء للدراسات والبحوث

نبذة عن الكتاب:

في هذا الكتاب يبين المؤلف أن (المعجزة اليابانية) لم تبدأ في القرن التاسع عشر (ميجي) وإنما استندت إلى خلفية فكرية عميقة وطويلة بدأت منذ القرن السادس عشر.

فلنتحدث عن مسارات النهضة في تاريخ اليابان، فقد شهدت النهضة حقبتين أساسيتين ركزت عليها غالبية الدراسات؛ فهنالك تجربة النهوض الأولى التي برزت معالمها في عهد الميجي، فقد قام هذا الإمبراطور بإصلاحات كبيرة في السياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة إلا أنها تحولت فيما بعد إلى نزعة عسكرية غزت فيها اليابان الدول المجاورة لها وانتهت بإفقار الشعب الياباني وفقدان ملايين القتلى وخلفت المعوقين والمشوهين والمشردين وانتهت بسقوط اليابان تحت الاحتلال الأمريكي عام ١٩٤٧م.

أما تجربة النهوض الثانية بعد الحرب العالمية الثانية فقد ارتكزت هذه النهضة على أبعاد تصب في خدمة المجتمع؛ استعاد من خلالها الشعب الياباني قدرته على النهوض من جديد.

والتجربة اليابانية تطرح العديد من الأسئلة تتعلق بفلسفة النهوض وعلاقة الهوية والثقافة بالنهوض والتغيير، فحين نتأمل في عزلة اليابان الفكرية حينًا وانفتاحها على الأفكار العالمية حينًا آخر! يثير هذا القلق المعرفي الحاد.
كان القلق في حالة العزلة على ماضي المعرفة المكتسبة، وفي حالة الانفتاح أنتج ذلك قلقًا على حاضر المعرفة ومستقبلها في ظل تداخل الأفكار وتلاحقها.

كما يحذر الكاتب الباحثين العرب من تبني مقولات التحديث في العالم وخاصة اليابان -كونها دولة آسيوية شرقية مثلنا- فيقول: « إن حالة الانبهار الحالم بوتيرة النهوض يؤدي للسقوط في درك الاستنساخ غير المجدي لأن هذا الاقتباس سيقود حتمًا إلى نوع من التشريق الذي ينتهي باستلاب مشابه للتغريب!».

ثم إن النهضة اليابانية ليست لمسة عجيبة تفرض علينا تسليط النظرة السحرية على منجزاتها، ليكون التعامل معها من داخل المنظور الانبهاري الذي لا يضيف إلى الموضوع المعالج شيئًا، سواء أكان ذلك من حيث النقد البنّاء أم من حيث التساؤل عن مستقبلها وآثار تطورها وتحدياتها الحالية والمستقبلية؛ فخرافة الاستثنائية ينبغي القطع معها منهجيًا؛ لأن الاستثناء معناه الاشتغال والنهوض خارج القوانين والسنن الكونية التي وضعها الله -عز وجل- وأخضع لها الأمم والشعوب قاطبة.

لمياء بنت يوسف الغيث

أخصائية تغذية، مشرفة في مركز ركن الحوار



صدر حديثًا عن مركز دلائل للعام ١٤٤٠هـ / ٢٠١٨-٢٠١٩م

١ مع ابن تيمية : حوارات فكرية
أ. د. راشد العبد الكريم

٢ فتاة الضباب : أحاديث المرأة ... أين الخلل ؟
مجموعة من الباحثات

٣ أركيولوجية الإسلام : آثار مكة والإسلام وأخباره الأولى
م. أحمد حسن

٤ الأثر الاستشراقي : في موقف التغريبيين من السنة النبوية وعلومها
د. فضة بنت سالم العنزي

٥ أيها الصدِّيق : رحلة تدبر مع سورة يوسف عليه السلام
م. محمد خيري

٦ البحث عن الحقيقة : خمسة مبادئ لكشف الإلحاد والعلمانية
نانسي بيرسي - ترجمة : مركز دلائل

٧ الضمير وأعداؤه : مواجهة عقائد العلمانية الليبرالية
د. روبرت بي جورج - ترجمة : إدريس محمود نجي - تعليق : رضا زيدان

٨ اليوتوبيا الأخيرة : تاريخ حقوق الإنسان
د. صمويل موين - ترجمة : مركز دلائل - تعليق : رضا زيدان

٩ مهددات الإلحاد الجديد : صعود التطرف العلماني
سي . جي . ويرليمان - ترجمة : إدريس محمود نجي

١٠ وهم العلمانية : كيف يتعامل الطلاب المتدينون في السياق الجامعي
د. ليديا جين ريد - ترجمة : مركز دلائل

١١ العلم والدين والطبيعانية : أين يقع التعارض ؟
ألفن بلانتنجا - ترجمة : يوسف العتيبي - تعليق : محمد القرني

١٢ تحدي الصدفة : مقالات متنوعة في قدرات الصدفة والعشوائية
تحرير : كلاس لاندزمان - إيلين فان فولد - ترجمة : مصطفى نصرقديح - أحمد مصطفى أبو طايل

رصيف الكلام*

أ.د. خالد بن منصور الدريس

* من العقل ألا تغتر بكل اختيارات العقل .. ومن الحرية أن تمتنع عن بعض الحرية !

* لن تجد في هذا العالم أي إنسان لا يفتخر بعقله .. وعقول الخلق -إلا ما ندر- مترعة بالمألوفات معجونة بالشهوات .. العقل وحده لا يكفي !

* ليس عندي أي مشكلة مع (العقل) .. مشكلتي الكبرى مع (الهوى) المتنكر في ثياب (عقل).

* تعظيم نصوص الوحي الإلهي يُسدد العقل المسلم .. ينبغي للعقل أن يخشى على نفسه من نفسه .. فلطالما اشتبه (الهوى) به .

* ؛ لأن (حريتي) جوهر وجودي .. فعلي أن أحميها بالامتناع عن كل (ما يضر) ..

* أسوأ أنواع الحرية .. حرية تنتهي بظلم الإنسان لنفسه بتسلط شهواتها وأهوائها ..

* عجباً لإنسان يدعو إلى الحرية ثم هو يختار (الإكراه) والخضوع بإرادته .

* لا شك أن (الحرية) تهواها النفس بقوة .. ولكن تحتاج إلى وعي ، والوعي يتكون بالحكمة ، والحكمة لا تحصل إلا بتجارب سنين !

* ليس كل ما نظنه (حرية) يكون مفيداً .. لو أني اتبعت (حريتي) في أول عمري لندمت اليوم على أشياء كثيرة كنت أراها توافق (هوى نفسي) وقتها.

*من اختيارات هيئة التحرير

